الجمهـــــورية الجزائريـــــة الديمقراطيـــــة الشعبيـــــة

وزراة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعـة أبـي بكـر بلقايد -تلمـسان-

معهد الثقافة الشعبية

الكرامة الصوفية في منطقة تلمسان

دراســة أنتروبو لـوجيــة - سـيميائية

من خلال مدونة ابن مريم

"البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان"

رسـالـة لنيـل شـهادة الماجستـيـر

من تقديم الطالب
حكيم ميلود

تحت إشراف
د. عبد الحميد بورايو



السـنة الجامعيـــة

1997 - 1998



الإهداء

إلى أمي تقديرا ووفاء لتضحياتها العظيمة .

إلى المثقفين الجزائريين الذين حلموا بعالم جديد ،

وحضنوا الجمرة بحرقة السؤال والقلق .

إليهم في محنة التحولات وامتحان الوجود .





شكر وتقدير

أتوجه بشكري الخالص لكل من ساعدني في إعداد هذه الرسالة، سواء بتوجيهه أو مساندته.

وأخص بالذكر أستاذي المشرف عبد الحميد بورايو الذي وجدت فيه نموذج الأستاذ الباحث، إذ أفادني أنا وزملائي في أيام الدرس بعلمه، وفتح لنا مكتبته فنهلنا منها ما استطعنا، كما رعى هذا البحث منذ ولادته كفكرة، إلى أن اكتمل في الصورة التي خرج عليها.

كما أشكر أساتذة معهد الثقافة الشعبية، خاصة الأستاذين بن مالك رشيد وسعيدي محمد اللذين ساعداني من خلال مناقشة بعض المسائل، وتزويدي بكتب هامة أتاحت لي إثراء الموضوع.

وأتوجه بالشكر الخالص للأستاذ الصديق محمد مراجي الذي تجشم عناء السهر على إخراج هذه الأطروحة في حلة أنيقة.



يمثل التراث الصوفي قطاعا هاما من الذات العربية، يحتاج إلى بحث دائم لتقصي ينابيعه ومصادره، والبحث في تحولاته عبر التاريخ، وتمظهراته الثقافية، وذلك بالإعتماد على الأدوات الإجرائية المتجدّدة لقراءته قراءة تغوص في اللامفكر فيه في هذا الخطاب.

من هنا إنبثقت فكرة البحث هذا، وحركت الباحث في ذلك هواجس، لم تكن متبلورة بشكل واضح. ففي البداية كانت هناك المعايشة لنصوص تحمل وهج التجربة الإبداعية، والغنى الرؤيوي، والرحابة المتسائلة. ثمّ كان هناك التوغل في تشكلات هذا الخطاب في حقل الثقافة الإسلامية خصوصا، والإنسانيةعموما. فانكشفت الخلفيات الأولى ا لّتي أبرزت أنّ المخيال الإنساني يتحرك ضمن تكرار أبدي، وأسئلة معادة، وديناميـة واحدة، لها في كل مغامرة معرفية جديدة مذاق الدهشة، ورهبة المفاجأة.

وحاول الباحث، من خلال إختيار موضوع: "الكرامة الصوفية في منطقة تلمسان" المراهنة على أهداف تأسيسية، أكثر من الإجابةعن أسئلة محدّدة. ذلك أنّ البحث يطرح فرضيات أملتها طبيعة حقل الدراسة، فكان:

الهدف الأوّل: الإعتناء بالخطاب الصوفي في ارتباطه بالثقافة الشعبية.لأنّنا وجدنا دراسات كثيرة تناولت نصوص التصوف الرسمي أو القريب من الثقافة العالمة، خاصة النصوص الأدبية المهمّة، في

حين أنّ الدراسات التّي تناولت علاقة التصوف بالمتخيل الشعبي كانت نادرة.

الهدف الثاني: تمثل في دراسة مدونة من الثقافة المحلية وهي كتاب: «البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان» لابن مريم، للمساهمة في إبراز القيمة الكبيرة لهذا التراث، وإظهار أبعاده الثقافية، وإستمرارية تأثيره في الوسط الشعبي.

الهدف الثالث: هو محاولة الإستعانة ببعض المفاهيم الإجرائية المستمدّة من حقول معرفية أثبت مساهمتها الجادة في دراسة النتاجات الثقافية للمجتمعات كالأنتروبولوجيا وعلم النفس وعلم الأساطير وعلم الأديان المقارن، والإتجاهات النقدية الجديدة، وذلك بتشكيل قاعدة منهجية تساعد على استثمار جيّد، وفهم للمدونة موضوع الدراسة،وأيضا لإعطاء قراءة علمية مُسَائِلَة تفكّك هذا الخطاب وتبحث في مستوياته المختلفة.

وقد قامت الإشكالية الأساسية للبحث على طرح إستمده الباحث من بعض قراءاته، حيث افترض وجود محاكاة من الكرامة لأنماط ثقافية سابقة، تعيدها وتستمر من خلالهاعبرانزياحات يمليها الإحتكاك التاريخي في تشكل المعنى، وذلك يتجسد في علاقة القدسي بالمتخيل أو الدنيوي.

من هنا كان ضروريا تحديد المفاهيم الإجرائية في المدخل، إذ تناول الباحث مفهوم القدسي والمتخيل في الخطاب الصوفي، مستندا في ذلك إلى خصوصية هذه التجربة التّي تؤسس لنمط معرفي مغاير له منظومته ومصطلحاته. إذ إنّها تظهر علاقة الإنسان بذاته وبالعالم وباللّه من خلال البحث عن الإرتقاء إلىالكمال الّذي يمثل القدسي،

وذلك بمفارقة الدنيوي أو المتخيل الّذي ليس إلاّ وهما.فالصوفي يحيا في وجوده متأرجحا بين أرضيته وسماويته وبين اليقين والوهم.ولا شك أنّ الذاكرة الشعبية المتشبّعة بالمعتقدات القديمة صَهَرَتْ في متخيلها هذه التجربة، واحتوتها لتعبّر انطلاقا منهاعن تصوراتها.

بعد ذلك طرح الباحث فرضية كون الكرامة تحاكي أنماطا سابقة،هي النمط النبوي والنمط السحري/الأسطوري. فعرّف الكرامة وأظهروظائفها. وبيّن كيف أنّ الكرامة هي استمرار للمعجزة، والولي هوإستمرار للنبي، مبرزا وظائف كلّ من الكرامة والمعجزة، ونقاط التشابه والإختلاف بينهما.

ثمّ تناول علاقة الكرامة بالنمط السحري/الأسطوري، ووضّح فيه مفهوم السحر في الثقافة الإنسانية والإسلامية مؤكّداعلى بناه ووظائفه، ثمّ قارنه بالكرامة مبينا أنّ الولي يعيد وظائف الساحر،وأظهركيف يشتغلان ضمن نفس المفاهيم والتصورات.وطرح بعد ذلك مفهوم الأسطورة في الدراسات الحديثة، وحاول أن يقاربها، خاصة ضمن المفاهيم الّتي تربطها بالتجربة الدينية، وأبرز في الأخير تشابه الأسطورة والكرامة.

بعد ذلك تطرق الباحث في الفصل الثالث إلىالكرامة كحكاية، فحدّدها، وضمّها إلى الجنس الّذي تنتمي إليه. وركّز في مبحث آخر على الأبعاد العجائبية في الكرامة وكيف أنّها تؤسس لمفهوم للعجيب مغاير للعجيب الأدبي، خالقة بذلك نمطا خاصا من التلقي درسه الباحث مبرزا السبب الّذي يجعل الناس تؤمن بإمكانية حدوث الكرامة.

في الفصل الرابع قام الباحث بدراسة المدونة،حيث قسّم التناول إلى صعيدين: صعيد خارجي يتناول الكرامة في سياقاتها الحَدَثية، أين ربطها بالخطاب التاريخي، وبيّن مواضيعها.

ثم تناول في الصعيد الداخلي البنيات السردية للكرامة وعلاقتها بجنس المناقب. وحاول أن يحدّدها كجنس أدبي له فضاؤه، مستفيدا في ذلك، دائما من فرضياته ومبرزا أيضا الطبيعة الشفاهية لهذا الخطاب.

وانتهى في الأخير إلى محاولة تطبيق بعض المفاهيم المستمدّة من النظرية السيميائية في تحليل الكرامة. ليخلص إلى مجموعة من النتائج وضحها في الخاتمة.

واستفاد الباحث في دراسته من مجموعة من المراجع ساعدته على بلورة بحثه. فكانت هناك مراجع ذات طبيعة صوفية تمثلت في كتب درست الخطاب الصوفي بأبعاده المختلفة. ومراجع أنتروبولوجية متنوعة، ومراجع ذات طابع فكري بحتٌ، وأخرى ذات طابع نقدي. فكان لكل مرجع دوره في تحديد القاعدة المنهجية، والخلفيات الفكرية للفرضيات المؤسسة للبحث.

ولا شكّ أن هناك دائما صعوبات تواجه الباحث، خاصة في حقل كهذا مازال يخوضه الباحثون بوجل وتردّد، منها قلّة المراجع المتخصّصة،خاصة في حقل الأنتروبولوجيا وعلم الأديان المقارن. وغياب تقاليد أكاديمية تؤسس لمفهوم متنور للبحث، أين تكون الإستفادة من حقول متشعبة، إذ ما تزال تسود الرؤية الأحادية.

والصعوبة الأخرى ذاتية، تنبثق من اعتبارهذا البحث مغامرة محفوفة بالمخاطر.حاول فيها الباحث تناول بعض الأمور بجرأة،

وهدفه من ذلك هو طرح التساؤلات أكثر من تقديم الإجابات. ومن هنا كانت المغامرة مع موضوع متشعب وشائك كهذا،عرضة،ربّما للأخطاء والنقص، ذلك أنّها ذهاب نحو مجهول التأويل، وطبقات المعنى، بروح الحفريات الراصدة للمسكوت عنه، والباحثة في لاشعورالقول وهو يشكل الذات المجتمعية في كائنها وممكنها. وكلّ قراءة تحتمل التعدّد، وتجاهر بالسؤال، للتمكن من أدوات البحث، والخوض في مجالات ما تزال بكرا.

في الأخير أشكر كل الذين مدّوا لي يد العون في مراحل البحث كلها من أساتذة وأصدقاء، سواء بملاحظاتهم المفيدة وتوجيهاتهم، أوبتشجيعهم لي.

كما أوّجه شكري الخاص لأستاذي الدكتورعبد الحميد بورايو الّذي كان دليلا لي في مراحل البحث برعايته وتوجيهاته وروحه العلمية المثابرة.

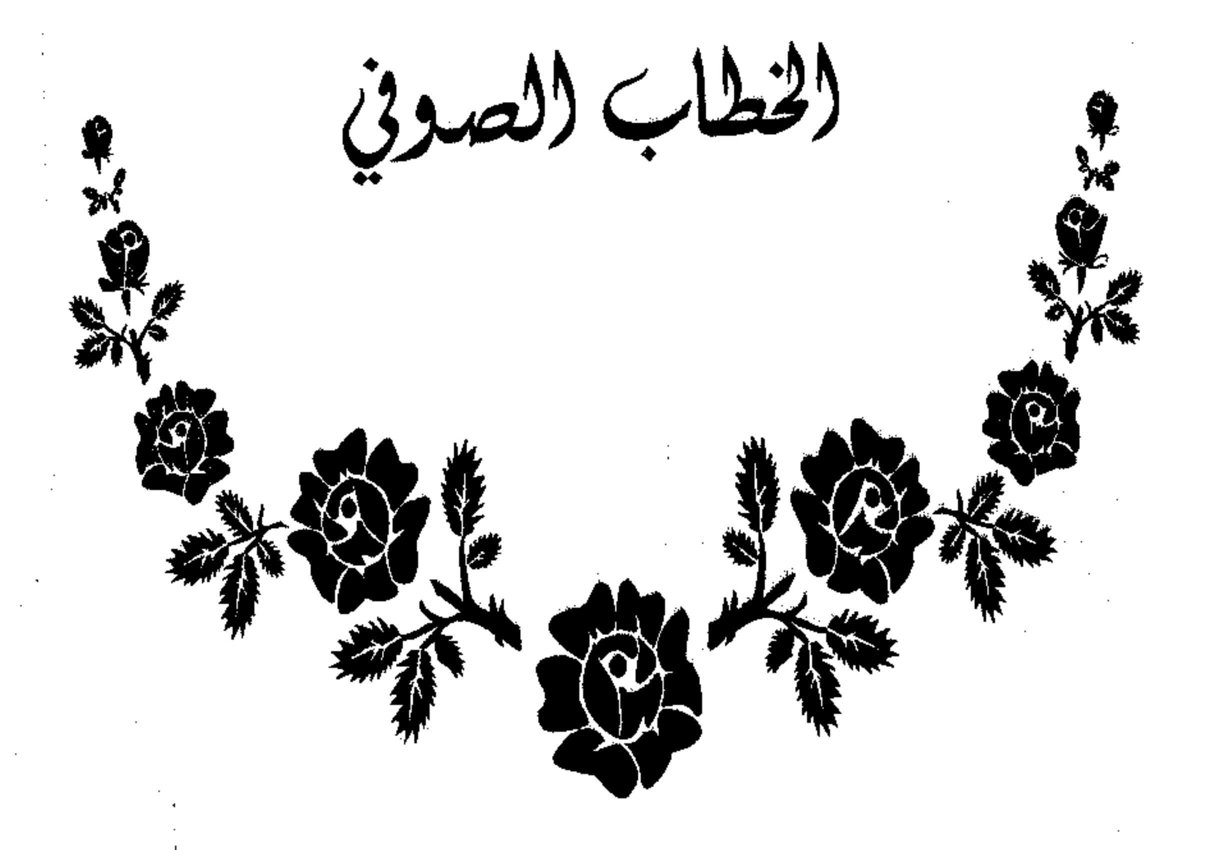


الـفصـل الأول

القدسي والمتخيل

في

الخطاب الصوفي



إضــاءة منـــهجيــة :

ننحو في هذه الدراسة إلى تنـاول مفهومـي القدسـي والمتخيـل فـي الخــطاب الصــوفي، في إطار التقابل الذي نستشفه من علاقة المتخيـل باعتبـاره الدنيــوي (Le profane)* الأرضي الإنسي النـاقص، بالقدسـي (Le sacré) الذي يمثل العالم الطاهر، الكامل، المُنَزّه. وكيف يعيش هـذان المفهومان علاقــة تضـايف،حيث ينصهـر المتخيـل فـي القدسـي،ويحـدث انصهارهما انزياحات مهمــة فـي الـذات الإنسـانية وتصوراتهـا.مـن هـذه العلاقة العمودية بين ماهو أرضي وماهو سماوي متعال، يبحث الإنســان عن سره وعن كمال مفقود يريد تحقيقه،وفي هذا البحث يتكثف المعقـول واللامعقول،والواقعي وما فوق الواقعي لإكمال هـذا النقص. ولاشك أن تاريخ الإنسانية بإبداعاتها وأساطيرها وخرافاتها... هو الأثر الدال علـى هذا الجرح الرمزي والحنين الملح لإستعادة الوحدة الأولى.

---

* هناك مترادفات كثيرة له في الترجمة والإستعمال منها: الطبيعي، الاعتيادي (العادي)، النـافل، الأرضي. وسنستعمل هذه المترادفات في التحليل للدلالة على (.profane).

وفي دراستنا سنهتم بتجليات اللامفكرفيه والمنسي داخل العلاقة بين المتخيل والقدسي، كما يظهر في الخطاب الصوفي (الكرامة). أي كيف يتحول الدين في الإدراك والممارسة الشعبيين من حرفيته ورسميته وتعاليه وواحديته إلى تعدده وتنوعه في الذات التي لاتنسى معتقداتها القديمة، وإنّما تذيبها وتمزجها مع الجديد لتعطي هذا الذي نسميه متخيلا. كيف يتحول الدين من سلطة إلى احتفال ذلك ما تعلمه الذاكرة الشعبية لنا. وفي هذا يحركنا ذلك الهاجس الذي يؤكد أنه "ينبغي أن تستعاد دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي الإسلامي. ضمن هذا المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين: الشفهي / والكتابي، والأسطوري / والعقلاني، والغريب الساحر/ والمحسوس الواقعي، والمقدس / والدنيوي الأرضي."[1] لأنها المفاهيم التي تسمح بقراءة تأخذ بعين الإعتبار ثراء وتنوع هذا الحقل، كما تسمح بطرح التقابلات التي تفضي إلى فهم الظواهر الثقافية ذات الطبيعة المتداخلة بين الرسمي والشعبي.

1-محمد أركون: الفكر الإسلامي-قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت1987 ص36.

مفهوم القدسي وتجلياته :

إن الرؤية الدينية للعالم تفترض وجود شكلين من الوجود: القدسي (Le sacré) والدنيوي (Le profane) ولا يعرّفان إلا في تقابلهما. فالقدسي "يتجلى دائما حقيقة من صعيد آخر غير صعيد الحقائق «الطبيعية». قد تعبر عنه اللغة تعبيرا ساذجا بأنه الهول أو الروع أو الجلال أوالسرالآسر."[1] والديانات كلها تشترك في هذه الظاهرة. ونجد في السياق الإسلامي أن "التقديس: في اللغة التطهير وفي الإصطلاح تنزيه الحق عن كل مالايليق بجنابه وعن النقائص الكونية مطلقا وعن جميع ما يعد كمالات بالنسبة إلى غيره من الموجودات مجردة كانت أو غير مجردة."[2] و"التقديس عبارة عن تبعيد الرّب عما لايليق بالألوهية."[3]

---

1 – ميرسيا إلياد – المقدس والدنيوي – ترجمة نهاد خياطة، دار العلم – دمشق سوريا– 1987 ص 12.

2– الشريف الجرجاني –كتاب التعريفات– مكتبة لبنان /بيروت لبنان 1985 ص (67–68). يراجع كذلك: علي زيعور – العقلية الصوفية ونفسانية التصوف –دار الطليعة – بيروت، لبنان ط1 1979 ص64.

3– نفس المرجع والصفحة.

يحيلنا هذا التعريف على صفات الألوهية التي تعرف في مفارقتها للموجودات، وفي كمالها وجلالها، وفي بقائها متعالية عن كل الكمالات الأخرى. ومن هنا يظهر أن القدسي هو "كل ما يعبر عن /ينتج عن/ يتجلى من خلاله أو بواسطته عالم التنزيه والطهارة والبركة والإرتفاع والسمو والخصوبة والغنى، أي ما يوجد تمام الوجود، حق الوجود الصافي أو النقي الكامل."[1] فهو مرتبط بالعالم المفارق المتعالي الذي يبقى محافظا على جوهره، أي تلك القدرة الخفية التي تسيّر وتسيطر على أشياء الوجود وتعطيها حضورها، وتمنحها النظام. والإنسان هو المفترق الّذي يلتقي فيه القدسي والدنيوي، لأن العلاقة تتحدد في مستويات ثلاثة: الله–الإنسان–العالم. وفي التأثيرات المتبادلة بين هذه المستويات تتشكل حقيقة الوجود، حيث القدسي والدنيوي بترابطهما ضروريان لذلك. "الجنسان، كتب (دوركايم): لايمكن أن يتقاربا ويحافظا، في الوقت نفسه على طبيعتهما الخالصة، ومن جانب آخر

1– عبد الحق منصف – لغز الحكاية الصوفية – ملحق العلم الثقافي – 15 يناير 1994 – المغرب– ص3.

كلاهما ضروري لتطور الحياة، أحدهما باعتباره الوسط الذي تنتشر فيه، والآخر باعتباره المنبع الذي لا ينضب والذي يخلقها ويحافظ عليها ويجددها."[1] فالعلاقة بينهما علاقة تضايف، وحلول للقدسي في الدنيوي، عبر ما يسمى بالظهور المقدس (Hiérophanie) كما نجده عند الباحث ميرسيا إلياد، و"كل ظهور مقدس يبين ويظهر تعايش الجوهرين المتضادين: قدسي دنيوي، روح ومادة، أبدي وفاني، إلخ."[2]بهذا تتجلى طبيعة حضورهما، وذلك عن طريق حلول القدسي، الّذي يخرج الأشياء عن طبيعتها، ويشحنها بالقداسة. وهذا التحول نستشفه من خلال كثير من المظاهر، تتمثل في الطقوس والشعائر، والتظاهرات الدينية بصفة عامة،لأن "الديانة هي مجموع الطقوس والمعتقدات التي تبني هيكلية علاقة الإنسان بما هو مقدس، داخل فئة إجتماعية محددة."[3] فالدين هو المحيط الذي تتحرك داخله علاقة الدنيوي بالقدسي، وهو المنظم لأساليب

---

1 – Roger caillois - l'homme et le sacré, Gallimard 1950, p 20.

2– Mircea Eliade - Traité d'histoire des religions - Payot Paris 1964 p 38.

3– غي مونو Gy Monnot – الإسلام وماليس هو، مجلة مواقف، دار الساقي ع 68 –1992 (ص:43–44).

تأكيد هذا الحضور عن طريق التصورات والممارسات التي يدعو إليها، لتفريق العالمين "فالقدسي يتجلى دائما من خلال شيء، وكون هذا (الشيء الذي سميناه،ظهورا مقدسا (Hiérophanie) شيئا من العالم المباشر، أو شيئا من الرحابة الكونية، صورة إلهية، رمزا، قانونا أخلاقيا، أو حتى فكرة، يعتبر بدون أهمية. الفعل الجدلي يبقى نفسه: تجلي القدسي من خلال شيء آخر سواه، يظهر في الأشياء، الأساطير أو الرموز، ولكن لايظهر أبدا كاملا وبصفة فورية وفي كليته."[1] فالقدسي يحل في أشياء الوجود على اختلافها مما يجعلها تفرغ من محتواها، وتأخذ بعدا آخر يرتبط لدى الناس بالتبجيل والإحترام والإهتمام والخوف. فالعلاقة بالقدسي تعرف، هي أيضا، عواطف متناقضة، تصب كلها في الحيرة والإندهاش أمام قوته "فمن القدسي، بالطبع ينتظر المؤمن كل نجدة، وكل نجاح. والإحترام الذي يكنه له مكون من الرعب والثقة في وقت واحد."[2] وفي الوسط الدنيوي يتميز

.Mircea Eliade - Ibid p35. -1

.Roger Callois - Ibid p 21 -2

الشيء الذي يُجلّي القدسي، ويصبح شيئا آخر دون أن يكف عن الارتباط بمحيطه لأن القدسي " يستطيع أن يتجلى في أي شكل وفي أي وقت داخل العالم الدنيوي، ويقدر على تحويل أي شيء كوني إلى نقيضه عن طريق الظهور المقدس (بمعنى أن الشيء ينقطع عن كونه هو نفسه، كشيء كوني مع البقاء ظاهريا غير متحول."[1]فالتحول الذي يمسه، خفي وسري، ليصبح الشيء "محميا بالعديد من الممنوعات، علما أن الأمور النافلة (الدنيوية) هي تلك التي تنطبق عليها هذه الممنوعات."[2] وفي اختلافه عن محيطه يكون الشيء المقدس فضاء خاصا محرّما ومبجلا، ويكتسب وظيفة مغايرة لوظيفته الأصلية، ومن هنا نلاحظ تميز بعض أجزاء الطبيعة وبعض الأمكنة (أحجار-أشجار-جبال -كهوف- أودية إلخ...) لأنها تجلّي القدسي. فهي تشترك في وجودين، في الوقت نفسه، وتؤكد ارتباط الديني بالسّري والغيبي والخارق والعجيب. "فكل ماهو

1- Eliade - Ibid p 38.

2- إيفنز -برتشارد- الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين ترجمة حسن قبيسي دار الحداثة -بيروت- لبنان ط 1986 ص (219-220).

خارق، وجليل، يمكن أن يصبح ظهورا مقدسا. "[1] وعند الانسان الديني نجد ذلك التفريق بين القدسي والدنيوي. فالأول يمثل الحقيقي، الكامل، الذي يثير الإحساس بالهول والرعب، والثاني هو الناقص، وغير الحقيقي أو الزائف، لأن"... القدسي يساوي القدرة، وفي النهاية، يساوي الحقيقة بامتياز. فالقدسي مشبع بالكائن. والقدرة المقدسة تعني في نفس الوقت الحقيقة والديمومة والفعالية."[2] وبهذا فحضور القدسي يعطي للفضاء شكله، وحقيقته، ووجوده، ويخرجه من العماء، ومن عدم التبلور. لأن الفضاء القدسي، وحده الحقيقي، والآخر يبقى بدون شكل، مما يجعل الإنسان الديني يرى أن الفضاء ليس متجانسا، ففيه قطائع وانكسارات، وهناك اختلاف بين الأمكنة فـ " ثمة أمكنة قدسية، وبالتالي (قوية) هامة. وأمكنة أخرى لاتتصف بالقدسية، وبالتالي لابنية لها ولاتماسك – بكلمة واحدة، عديمة الشكل. ثمّ، عند الإنسان الديني، يترجم هذا اللاتجانس المكاني اختبار التضاد بين المكان القدسي، الذي هو

1- Eliade - Ibid .

2- ميرسيا إلياد – مرجع سبق ذكره ص 14.

وحده الحقيقي، الموجود حقا، وبين سائر الأمكنة الأخرى التي تشكل الإمتداد غير المتشكل الذي يحيط به."[1] فالذي يعطي المعنى للوجود وللأمكنة هو حلول القدسي فيها، وتعبيرها عن هذه القدرة المتعالية والغامضة التي تسكنها. ولاشك أننّا نلاحظ ذلك جليا في اختلاف الأمكنة، فالمسجد يشكل العتبة الفاصلة بين الدنيوي والقدسي، وعند دخوله ينقطع الإنسان عن حالته السابقة ليرتبط بالخشوع والمهابة، والإحترام والهدوء. فهناك عالم كامل وحقيقي، وعالم وهمي وناقص، و" توق الإنسان الديني إلى العيش "في القدسي" يضاهي في الحقيقة توقه إلى الإقامة في الواقع الموضوعي، وألاّ يدع نفسه مشلولا في نسبية ما لانهاية له من الإختبارات الذاتية صرفا، بل أن يعيش في عالم واقعي فعال لا في وهم."[2] لذلك تأتي رمزية المركز وقيمة الأماكن المأهولة (المسكونة)، والأماكن المجهولة: حيث أن الأولى متشكلة ومبلورة

---

1 –ميرسيا إلياد – المرجع السابق ص 23.

2– المرجع نفسه – ص 30.

وتتمثل في عالمنا أو الكون، والثانية عالم آخر، ومكان غريب تسكنه الأشباح والعفاريت، ولايصبح هذا العالم المجهول عالما إلا إذا طوّب.

وكما أن الإنسان الديني يرى أن هناك أمكنة مقدسة وأخرى غير مقدسة، يرى أن هناك زمنا مقدسا وزمنا عاديا، وثمة فرق أساسي بين الزمنين " الزمن المقدس، من حيث طبيعته بالذات، قابل للإسترجاع بمعنى أنّه زمن ميطيقي (أسطوري) بدئي قابل للصيرورة في الحاضر."[1] واسترجاع هذا الزمن القدسي يتم عن طريق الأعياد والطقوس، لتأكيد استمرارية قدسية العالم، والربط بين اللحظتين الحاضرة والأبدية. و"المشاركة الدينية في عيد من الأعياد تنطوي على خروج من الزمن الدنيوي "العادي" بغية استرجاع الزمن الميطيقي الّذي يحيّنه العيد بالذات. يترتب عن ذلك أن الزمن المقدس قابل للإستعادة والتكرار بلا حدود."[2] فكأن الزمن القدسي في تكراره الأبدي* يعيد اللحظات الأولى التي أعطت للوجود والزمان حقيقته، لأنه عاصر أفعال

1- نفسه ص 67.

2- نفسه ص 67-68.

* يراجع الكتاب المهم: Mircea Eliade - Le Mythe de l'eternel retour - Gallimard 1949.

الخلق، وبذلك فهو زمن قدسه حضور الفعالية الإلهية فيه، فهناك، إذن، زمن قدسي وزمن تاريخي؛ زمن له بنية دائرية مغلقة، يعود عبر دورات مضبوطة من خلال الأعياد والطقوس. وزمن تاريخي خطّي يسير إلى الأمام دون رجوع، له بداية ونهاية، ويتعلق بالخبرة البشرية، ولاينطوي على حضور إلهي." لكن بالنسبة للإنسان الديني ثمة فرق أساسي، إذ أن هذا الأخير يعرف هنيهات "مقدسة" لاتشترك في الزمان الدنيوي الذي يسبقها ويليها، هنيهات لها بنية مغايرة كليا، و"أصل" مختلف، هو الزمان البدئي، الّذي قدسته الآلهة، والقابل لأن يصير حاضرا بواسطة العيد."[1] فالإنسان الديني يعيش الزمنين الدنيوي (التاريخي) والقدسي، وبينهما يعيش شرطه، ورغبته في الأبدية والكمال.

وبهذا فتجلي القدسي في الدنيوي يتم في مظاهر كثيرة تمس بنية المكان والزمان. ومن خلال التعرف على مفهوم القدسي، وعلى حضوره في الدنيوي لاحظنا أن الأول مفارق ومتعال، كامل، خالص، نقي، والثاني ناقص، غير خالص، وغير متبلور. وبذلك يعيشان علاقة

1- نفسه ص 69.

جدلية، عمودية تتجه من الدنيوي إلى القدسي. كما يعيشان علاقة تضايف، والإنسان بينهما يحاول أن يحقق وجوده وكماله. وذلك بالإرتقاء من طبيعته الأرضية إلى طبيعته السماوية. بما أنه يحتوي على العالمين الفاني والأبدي، وسنرى تمظهر ذلك في التجربة الصوفية.

حدود المتخيل :

1-1 يتسع الحقل الدلالي لكلمة "مُتَخَيَّل" لعدة معاني، تتقارب أو تتباعد. ولكن تشتغل ضمن شبكة واحدة من الدلالات، وتنفتح، في إيحاءاتها على عدة حقول معرفية. وبذلك يكون الموقع الذي توضع فيه الكلمة هو المحدد لأبعادها.

وفي تعاملنا مع كلمة "متخيل" كان لابد من إزاحة بعض الصعوبات الناتجة، إما عن الإضطراب الذي تعرفه هذه الكلمة في الإستعمال العربي. فالكلمة الأجنبية (Imaginaire) تترجم باختلاف كبير. فمرة هي الخيالي والخيال*، ومرة هي المخيال والمتخيل**. ولاشك أن هذا الإختلاف ناتج عن حداثة المصطلح، وغياب ما يقابله مقابلة تامة

* – كما إستعملها د عاطف جودة نصر في: " الخيال: مفهوماته ووظائفه" الهيئة المصرية للكتاب 1984 مصر.

** – كما استعملها هاشم صالح في ترجماته للمفكر محمد أركون.

في العربية. والصعوبة الأخرى تكمن في رحابة هذا المصطلح حتى داخل الإستعمال الغربي له، فقد لاحظنا اختلافات جذرية لايتسع المجال لإيرادها، إذ " إن مفهوم المتخيل (Imaginaire) ... هوجديد حقا... وذلك لأنّه حتى الإختصاصيين لم يتوصلوا إلى بلورة حدوده أو تخومه، كما ولم يتوصلوا بعد إلى تحديد وظائفه بشكل دقيق تماما، ولا تحديد مستويات تجلياته أو تجليات تلك الملكة التي ندعوها بالخيال (Imagination)."[1] لهذا رأينا أن نختار الموقع الأنتروبولوجي كأداة منهجية لتحديد هذا المصطلح، لأن الأنتروبولوجيا تصهر في فضائها علوما مختلفة، كما لانستبعد الظلال الحاضرة والغائبة لمعناه في فضاءات أخرى.

1-2 لن نتوقف طويلا عند جذر كلمة (خَيَلَ) في اللغة العربية، إلا لنحدّد ارتباطها بالدنيوي. فـ "خَيَلَ" تدل على كل ماله علاقة بالظن

1- محمد أركون – الفكر الإسلامي ترجمة هاشم صالح، لافوميك، الجزائر. و.ك/ط 1993 ص 36.

والوهم والتوقع والكذب والإشتباه. يقول ابن منظور: "خَالَ الشّيء يَخَالُ خَيْلا وخِيلَةً وخَيْلَةً وخَالا وخِيَلاوخَيَلانا ومَخَالَةً ومخيلةً وخَيْلُولَةً: ظَنَّه."[1] فهو هنا يربطه بالظن أي اللايقيني، والذي لم نتأكد من صحته. "وتخيل الشيء له: تشبه ... والخيال والخيالة: ما تشبه لك في اليقظة والحلم من صورة ."[2] من خلال هذه التحديدات نرى أن "خيل" بالإضافة إلى إحالتها على الظن بكل ما يعنيه – في طبيعة الإنسان – من نقص، تحيل على الحلم، أي قدرة الإنسان على خلق وتخيُّل صور لاحظ لها من الحقيقة واليقين. وبذلك فهي مرتبطة بالأرضي بعكس القدسي البعيد عن الظن.

1-3 يبدو مصطلح "المتخيل" حركيا في الإستعمال الأنتروبولوجي، خاصة مع "ج. دوران" في كتابه " البنى الأنتروبولوجية للمتخيل" حيث يعتبر الأصل الأوّل لكل فاعلية إنسانية، والمحرك لعلاقة الإنسان مع ذاته والكون فـ "المتخيل يشكّل جوهر الروح، بمعنى جهد الكائن لتوجيه

1– ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف ج15 ص 1304.

2– نفسه ص 1306

أمل حي نحو وضد العالم الموضوعي للموت."[1] فبواسطته يستطيع الإنسان مواجهة الألغاز التي تحيط به، والتي مصدرها الموت بغموضه. إنه عالم الحيوية مقابل العالم الصامت والملغز للموت. "والمتخيل لم يتمظهر، فقط، كفاعلية تُحَوّلُ العالم، وخيال خلاق، ولكن خاصة كتحويل إلماعي Euphémique للعالم، وكوصفة للكائن للمراتب الأفضل."[2] فهو متعلق بالمسار الأنتروبولوجي أي" التبادل المستمر الذي يوجد على مستوى المتخيل بين الميول الغريزية الذاتية والتمثلية وبين التبليغات (intimations) الموضوعية المنبثقة عن المحيط الكوني والإجتماعي."[3] من هنا يتأكد أن الوجود لايتحقق إلا عبر الحضور المحوّل للذات التي تعطيه المعنى، وتنقله من حالته الغفلة إلى التعبيرات الرمزية، مصبغة عليه هواجسها وأسئلتها.إذن "يبدو المتخيل – أي مجموع الصوروعلاقات هذه الصور التي تشكل الرأسمال الفكري للإنسان المفكر (Homo-Sapiens) كأنّه المبلّغ الكبير والأساسي الذي تتجمع فيه كل

1- Gilbert Durand-Les structures anthropologique de l'imaginaire-Bordas 1992 p 49

2- Ibid-P49

3- Ibid -P 38.

إجراءات الفكر الإنساني."[1] وبذلك فهو "عبارة عن بنية أنتروبولوجية موجودة لدى كل الأشخاص وفي كل المجتمعات مهما اختلفت أشكاله وأنواعه بحسب التاريخية والمشروطية الزمكانية... فالمخيال مرتبط بالطبيعة الشعرية وبقوة الرغبة: أي البحث عن كل ما لا يستطيع الإنسان إشباعه في نفسه أو في عقله. وعندئذ ينبثق كل ماندعوه "بالعجيب الخلاّب" أي كل ما نتخيله ولكنه يتجاوز قوانا الخلاّقة."[2] وبذلك فالمتخيل يعتبر حقلا لحركية الفكر الإنساني، الذي يعبر من خلاله عن متطلباته المشروطة باللحظة التاريخية وأسئلتها، حيث يشّكل المظهر الذي يُبَلْوِرُ رغبة الإنسان وطموحه للإجابة عن كل الألغاز التي تواجهه. فهو مرتبط بالجانب الخلاّق والحيوي من الذاكرة الإنسانيّة التي لاتقف عند حدود المعروف والمحسوس، ولكن تخلق عوالم تشحنها بكل ما هو عجيب وخارق. فالمتخيل بطبيعته الشعرية يفتح آفاق المغامرة الإنسانية لمعانقة الممكن، والإنساني وما فوق الإنساني، لأن "الخيال هو

1- Ibid - In - xvı.

2- محمد أركون الفكر الإسلامي – قراءة علمية ترجمة هاشم صالح. م. إ. ق بيروت لبنان 1987 ص 242.

التربة الحقيقية لانبثاق العلم."[1] حيث المعرفة الحدسية تضيء ليل المجهول للعقل، ومن هنا فالمتخيل هو الأصل الأول لكل فاعلية إنسانية. لهذا تتقاسمه سياقات معرفية مختلفة، وفي هذه الإختلافات يعيش خصوبته، متنقلا بين الفرد والجماعة في علاقتهما المستمرة. فهو كامن في كل تفكير إنساني، وهو يعرف تحولات فاعلة في هجرته بين هذه الحقول، لكن يبقى يمثل مجمل التصورات المنقولة بواسطة الثقافة.

وعندما نأتي إلى المتخيل العربي الإسلامي، كحقل إجرائي، نلمس ذلك الحضور الفاعل للإعتقادات التي تعمل بشكل خفي فيه، حيث "هناك حقيقة عميقة تحيا في ظل الآلية التيو – أخلاقية للإسلام."[2] وتعبّر عن نفسها عبر الممارسات التي تصدر عمّا نسميه "الدين الشعبي" أي العجيب الساحر،والخارق للطبيعة، والدنيوي، والخرافات، والأساطير والبقايا العتيقة التي تشكل المتخيل. وتعيش إلى جانب الدين الرسمي إذ "من النادر جدا أن تقوم بنية جديدة من المعتقدات بمحو البنية السابقة لها

1- عبارة لأنشنين – نقلا عن – سان جون بيرس: خطاب مأدبة نوبل – ضمن، آناباز، منفى وقصائد أخرى. ترجمة علي اللّواتي، الدار العربية للكتاب، تونس 1985 ص129.

2 – Malck Chebel- l'imaginaire Arabo - Musulmane P- U-F 1993 P19.

محوا تاما، فالذي يحدث هو: إمّا أن يواصل القديم الحياة كعنصر في الجديد، عنصرقد يظلّ مخفيا وفي حالة من اللاوعي شبه تامة، وإمّا أن يعيش الإثنان، القديم والجديد، جنبا إلى جنب متعارضين، غير قابلين للوفاق، من الناحية المنطقية ولكنهما يظلان مع ذلك مقبولين في نفس العصر من طرف أشخاص مختلفين وأحيانا من طرف الشخص الواحد."[1] فالملاحظ هو استحالة القضاء على المعتقدات السابقة، وذلك لأنها تتجذر في البنيات اللاواعية للإنسان، وقد تفرغ من محتوياتها، ولكن تبقى دائما تعبر عن استمراريتها، وعن البصمات البعيدة لما يغيب في الخفاء. فنموّ الديانات والمعتقدات يتم على نحو جيولوجي، طبقة فوق طبقة "لأن المبدأ الذي يحكم ذلك النحو هو، في الغالب، التراكم وليس التعويض."[2] وكل أنتروبولوجية دينية مطالبةبأن تكشف عن هذه الأنماط العليا القديمة التي تستمر في الحضور والفعل داخل الذات العربية الإسلامية عبر "استراتيجية شاملة للمعرفة يكون فيها العقلاني والخيالي

---

[1] –دودس–نقلا عن الجابري – تكوين العقل العربي –م.د.و.ع. بيروت.لبنان .ط3 1990 – ص 142–143.

[2] – نفسه – ص 143.

(أي الأسطوري بالمعنى الأنتروبولوجي للكلمة) في حالة تداخل وتفاعل مستمرة من أجل توليد وجودنا الفردي والتاريخي والجماعي."[1] هذا الوجود الذي يشكل بؤرة لتواصل هذه المستويات من أجل إعطاء التميز الذي يطبع كل مجتمع في حركته التاريخية، أي في كل مايصدر عنه من سلوكات وتقاليد واعية وغير واعية. "فالمتخيل إذن يمثل إبداعا إنسانيا حرا داخل جماعة ما، كما يشكل "صناعة ذهنية" تراكمية وذات طبيعة لامادية لشعب من الشعوب. لذا فإن تكوّن أو تشابك المتخيل العربي نتج وينتج عن الحركية الداخلية للمجتمع في تفاعلاته مع الواقع. لذلك فإن المتخيل يغدو عنصرا كاشفا، بشكل من الأشكال، للواقع الذي يتحرك داخله الفرد والجماعة، هكذا يتداخل المتخيل بالواقع لينتجا المعنى، وسواء كان مصدر هذا المتخيل واع أو لاواع، فإن تركيبته العامة هي التي تجعل الإنسان يشعر بانتمائه إلى الجماعة التي فيها تكوّن وإلى الثقافة التي تشكل وعيه داخلها."[2] بهذا ينتقل المفهوم إلى

---

1 – محمد أركون – الفكر الإسلامي – ن. إ.م.و.ك – 1993 ص 84.

2– محمد نور الدين آفاية – وهم الحياد في كتاب المتخيل العربي الاسلامي – ملحق الاتحاد الاشتراكي المغرب 4 فبراير 1994.

خصوصية ما، ليميز كل فئة إجتماعية ومتخيلها، وليشير إلى أن المستويات التي يشتغل فيها المتخيل هي ذهنية لامادية، تتحرك داخليابشكل لامرئي في كل شعب لتبصمه بصيرورة ينتجها احتكاكه بالواقع، أي تجربته في إنتاج المعنى.

نخلص من كل هذا إلى أن المتخيل الإسلامي، من خلال الزاوية التي ننظر إليه منها؛ أي تجليه في الخطاب الصوفي انطلاقا من الكرامة، يقوم بامتصاص وتمثّل لكثير من الترسبات الدينية والإعتقادية القديمة، مفرغا إياها من محتوياتها الأولى إلى حدٍّما لأن " الشيء الرمزي خاضع في أغلب الأحيان إلى انقلابات في المعنى، أو على الأقل، إلى تعددات تؤدي إلى سياقات ذات إزدواجية نافية."[1] إذ كلما انفتحت الرموز للتأويلات، والتعددات، أصبحت أكثر ثراء في المعنى، وأكثر قابلية لاحتواء الإختلافات والتناقضات، وهذه السياقات والتحولات هي من إبداع الإنسان، فهي مرتبطة بتجربته هو، لأن " أي تراث، يمارس عمله ووظائفيته على هيئة حكاية تأسيسية تغتني باستمرار فيما

1- Gilbert Durand op- cit p 54.

بعد عن طريق تجارب الجماعة أو الأمة ذات الدلالة."[1] وذلك عبر عملية التلقي، الذي يغني الأصل المتعالي القدسي، بتجربة الإنساني الأرضي، وذلك بالمساهمة الفعّالة، والتدخل المستمر. "فالتراث هو عبارة عن خلق جماعي يصنعه أو يشارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدون منه هويتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه (تكراره) باستمرار."[2]

الخطاب الصوفي :

تحديد مفهوم الخطاب:

نتبنى مفهوم "الخطاب" كأداة إجرائية تسمح لنا بتوسيع فضاء الرؤية، لأن هذا المفهوم يعتبر من المفاهيم النقدية التي فتحت أفق التعامل مع الإبداع الأدبي، وتجاوزت طرح النص كبناء دائري مغلق، لتدخل مستويات أخرى. فالخطاب هو "مجموع خصوصي، لتعابير،

1- محمد أركون الفكر الاسلامي ق. ع 1987 ص34.

2- نفس المرجع ص:37.

تتحدد بوظائفها الإجتماعية ومشروعها الأيديولوجي."[1] وبذلك فهو يتسع ليمس كل التعابير الإنسانية. و"هكذا يأتي مفهوم "الخطاب" كأداة تحليل بنوي وعلامي ودلالي للأثر الأدبي، باعتباره بناء مستقلا من جهة، وفي علاقته بقائله، وبمتلقيه، وبالخطابات السابقة وكذلك السائدة من جهة أخرى."[2] فهناك شبكة علاقات تؤكد أن الخطابات تعيش حالة تداخل وتأثير وتأثر، وأنها تنتشر في المجتمعات لتشكل حلقة التواصل التي تؤسس لمنظومة العلامات. كما أن انفتاح "الخطاب" قد ساعد على مقاربته من مواقع كثيرة "فالخطاب" (كما يبين التحليل النفسي) ليس هو ذلك الخطاب الذي يعلن رغبة أو يخفيها، إنّه موضوع الرغبة، و"الخطاب" (كما يعلمنا التاريخ) ليس هو الذي يفصح عن معارك أو أنظمة من السيطرة بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع، إنه

1- سعيد علوش – معجم المصطلحات الأدبية –المكتبة الجامعية– الدار البيضاء المغرب 1984 ص:.48.

2- عبد الحميد بورايو –تحليل خطاب الحكاية الشعبية (مقاربة منهجية) –مجلة دراسات عربية ع1-2 – نوفمبر / ديسمبر 1995 – ص 91.

السلطة التي نسعى للإستحواذ عليها."[1] من هنا تظهر حقيقة أخرى، هي سلطة الخطاب، لأنّه ليس يُعْترَفُ بكل خطاب، فهناك منظومة حظر تمس بعض الخطابات."[2] في كل المجتمعات (خطاب الجنون – الجنس – السياسة...) إذ "هناك الخطابات التي قيلت وتقال وستظل جاهزة للقول أبدا بقطع النظر عن صياغتها..."[3] ومن هذا الموقع سنرى كيف يعيش خطاب التصوف (الشعبي خاصة) حالة حظر لأنه امتصّ حالات الرفض والتمرد على المؤسسات الدينية والسياسية. والنقطة الأخرى التي تجعل من مفهوم "الخطاب" أداة مفيدة، هي كونه "يسمح بإمكانية دراسة التراث الشعبي الشفوي عكس مفهوم "النص"؛ فهو يخفف من وطأة الأدوات المنهجية المنبثقة عن سلطة الكتابة، بحيث ينظر إلى الكتابة كوسيلة من جملة وسائل أخرى يمكن أن يبث عن طريقها

1–ميشال فوكو – نظام الخطاب (جينيا لوجيا المعرفة) ترجمة أحمد السطاتي – عبد السلام بن عبد العالي–دار بوبقال الدار البيضاء المغرب ط1 1988 ص7.

2– يراجع فوكو –المرجع السابق.

3– المرجع نفسه ص:11.

المعنى."[1] وهذا لأنه يعيد الإعتبار للباث والمتلقي ودورهما في إضفاء الحيوية على الخطاب، انطلاقا من لحظة النطق والإلقاء والتلقي وما يكتنفها من حالات نفسانية وجسمانية. والخطاب الصوفي هو خطاب مرتبط بالحالة الذاتية للصوفي، وأغلب نصوص التصوف انتقلت إلينا عن طريق الحكاية الشفوية، لأنّها أصبحت جزءا من الثقافة الجمعية الشفوية، وحتى التي انتقلت في كتب فهي مرتبطة بالتصور الشفهي.

المعرفة الصوفية*

لاكتناه الوجود يرى الصوفي أن المعرفة هي علاقة اتحاد بين العارف والشيء المعروف، وطريقها هو التجربة الذاتية التي تعتمد على الطاقات الداخلية، لا على الأدوات الخارجية. لهذا كانت منظومة المفاهيم التي تؤسس لهذه المعرفة مخالفة لكل المنظومات الأخرى التي تقوم على المنطق والعقل. فالتصوف كما يعرفه إبن خلدون هو:

1- عبد الحميد بورايو نفس المرجع والصفحة.

* -من التعريفات القريبة إلى تصورنا نجد مايلي:" الصوفي منقطع عن الخلق، متصل بالحق." " التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية" هو العصمة عن رؤية الكون" عبد الرحمان بدوي تاريخ التصوف الإسلامي. وكالة المطبوعات الكويت ط2 1978 " ص 17.16 .

"العكوف على العبادة والإنقطاع إلى الله تعالى والإعـراض عن زخرف الدنيـا وزينتها والزهـد فيمـا يقبـل عليـه الجمهور مـن لـذة ومـال وجـاه والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة."[1] وهذا الإنقطاع والإقبـال تجربـة سلوكية "يتبعها غالبا كشف حجاب الحس والإطلاع على عوالم مـن أمـر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منهـا."[2] فـالتصوف مغـامرة ذوقيـة كشفية، أداة المعرفة فيها هـي القلـب، وهدفهـا الإرتقـاء بـالصوفي مـن حضوره الدنيوي إلى الجوهر المقدس، من الناقص إلـى الكـامل. "وليـس البرهـان والدليـل بنـافع فـي هـذا الطريـق ردّا وقبـولا إذهـي مـن قبيـل الوجدانيات."[3] وبهذا فالتصوف يطرح نظاما معرفيا مؤسسا على البـاطن في مقابل الظاهر، إذ "إن العلم: ظاهر، وباطن، وهو علم الشريعة الـذي يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة والباطنة، والأعمـال الظـاهرة كأعمـال الجوارح الظاهرة، وهـي العبـادات والأحكـام ... وأمّـا الأعمـال الباطنـة فكأعمال القلوب وهي المقامات والأحوال... فإذا قلنا: علم الباطن أردنـا

1- ابن خلدون -المقدمة- مطبعة عبد الرحمن -القاهرة مصر ص:333.

2- نفسه ص 335.

3- نفسه ص 336

بذلك علم أعمال الباطن التي هي على الجارحة الباطنة، وهي القلب، كما أنا إذا قلنا: علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة الّتي هي على الجوارح الظاهرة، وهي الأعضاء."[1] وعندما يتعامل الصوفي مع الأشياء فهو يبحث فيما تخفيه، وفي العلاقات اللاّمرئيّة، الّتي لا تتكشف إلاّ بالتجربة، حيث تتكثف قوى الروح، وتشف حتّى تترقى في مدارج الكشف. لأنّ المعرفة الصوفية أداتها القلب لا العقل. "وثمة فروق كبرى بين معرفة القلب ومعرفة العقل. فمعرفة القلب إدراك مباشر للشيء أما معرفة العقل فإدراك جانب من جوانبه. الأولى حال يتّحد فيها العارف والمعروف، أما الثانية فإدراك العلاقة ما بين العارف والمعروف، أو لمجموعة من العلاقات، الأولى تجربة ومشاهدة، أما الثانية فحكم تجريدي."[2] هذه المعرفة ليست معطاة، إذن، ولاتكتسب بالتعلم، وهي ليست قبلية، ولكنها مغامرة ذاتية أدواتها المعرفية هي القلب الذي يصل

1- السراج الطوسي – اللمع –تحقيق: عبد الحليم محمود – طه عبد الباقي سرور – دار الكتب الحديثة مصر مكتبة المثنى بغداد 1960–ص44.

2- أدونيس– الثابت والمتحول– ج2 تأصيل الأصول، دار العودة بيروت لبنان ط3 1982 ص95.

إلى الحقيقة عن طريق الذوق. هذه الإختلافات الأساسية جعلت من التصوف ظاهرة ثقافية ودينية متميزة لها نظامها المختلف عن العلوم الأخرى، ولها حركيتها الخاصة داخل الذات العربية، فهي لاتلتقي مع الفكر المنطقي البرهاني، ومع مفهوم الشريعة كما تتمظهر في الممارسات الفقهية، إذ هي حنين لانهائي للإتصال بالمطلق، وإطلاق لفاعلية القلب. "وهذا الإطلاق للفاعلية القلبية فرض على التجربة الصوفية طريقة جديدة في التعبير، ذلك أنّه كشف عن مناطق لاتحيط بهااللغة، لأنها من غير طورها. ومن هنا لم يكن بد من خلق لغة ثانية، داخل اللغة الأولى، هي لغة الرمز والإشارة... والتعبير بالرمز هو وحده الذي يمكن أن يقابل الحالة الصوفية التي لاتحدها الكلمة، والذي يمكن، بالتالي أن يخلق المعادل التخييلي لهذه الحالة. إنه تعبير لايخاطب العقل، بل القلب وما يستجيب في النفس للسحر وكل ما يخرق العادي والمألوف."[1] وهذه المعرفة لاتتم إلا إذا تجاوز الصوفي أناه، ونأى عن وضعه البشري، العادي، وزال وعيه. ولايتم ذلك إلا بالفناء، أي "فناء

1- نفس المرجع والصفحة.

رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك."[1] فهو خلاص وتحرر من الأنا، وعلو في مدارج الكشف و"فناء عن الأشياء كلها شغلا بما فني به."[2] والفناء هو البقاء الحقيقي، لأنه دخول في غمار المعنى. "و البقاء الذي يعقبه (الفناء) هو أن يفنى عما له ويبقى بما للّه."[3] وبذلك يُرجع الكثرة إلى الواحد فـ " تصير الأشياء كلها له شيئا واحدا، فتكون كل حركاته في موافقات الحق دون مخالفاته."[4] فهو خارج من إرادته وطوعه، واهب ذاته للّه، متجرد عن الناقص، متعلق بالكامل، مسلوب الروح، مبعد عن شوائب الوهم لأنّه "بقدر ما تكون أجنبيا عن نفسك، تكون قادرا على المعرفة."[5] فالفناء هو تجربة ذاتية، داخلية، تؤدي إلى الغيبة عن الأشياء أي "الغيبة عن صفات البشرية بالحمل المولـه: من

1- اللمع ص 417.

2- الكلاباذي -التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق - محمود أمين النواوي - مكتبة الكليات الأزهرية -القاهرة- مصر ط2 -1980- ص147.

3- نفسه.

4- نفسه ص 148.

5- نقلا عن أدرنيس الصوفية والسوريالية-دار الساقي بيروت-لبنان -ط1 -1992 ص.41.

نعوت الإلهية."[1] والفناء، باعتباره تجربة ذاتية، واكتناهية للوجود، يتكون من ثلاث مراحل: المكاشفة، التجلي، المشاهدة.

فالمكاشفة تعني "بيان ما يستتر على الفهم فيُكْشَفُ عنه للعبد كأنه رَأيُ عَينٍ."[2] بمعنى أن اللّه محجوب بالأشياء، ولكي يصل الصوفي إلى معرفة اللّه عليه أن يخترق هذه الحجب التي تمنعه من الرؤية. ثم في التجلي تكون الحجب قد زالت. فالتجلي "إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه"[3]. فينكشف الجمال والنور الإلهيين للصوفي فـ "بتجليه حَسُنَتْ المحاسن وجَمَلت، وباستتاره قبحت وسمجت."[4] وبذلك يصل الصوفي إلى المشاهدة، أي المعرفة المباشرة، الحاصلة بشهادة عينية وحضورية، بانعكاس الأنوار الإلهية في أنوار القلب. وهي أعلى الدرجات، الّتي يمكن أن تسلب الصوفي فينخطف، ولاشك أن الشطح هو التعبير الأسمى عن هذه الحالة.

1- الكلاباذي- نفسه ص 150 .

2- اللمع -ص422.

3- نفسه -ص 439.

4-نفسه.

هكذا يكون الوجود في التجربة الصوفية: ظاهرا وباطنا، ويتميزان فيما بينهما من خلال الرؤية فـ " الرؤية العادية المشتركة للأشياء (وهي الرؤية العقلية) ترى ماهيات أو جواهر موجودة، أو ترى موجودات، ولاترى وجودا محضا. الوجود كامن في هذه الموجودات، وراءها، بوصفها ماهيات. إنّه صفة أو خاصية لهذه الماهيات... أما الرؤية غير العادية فترى أن الموجود هو الوجود، وأن الأشياء والماهيات صفات له... فالأشياء بحسب هذه الرؤية موجودة مجازيا بوصفها روابط وعلاقات وإضافات."[1] ومن هنا تختلف الرؤيتان، فالأولى مرتبطة بالعقل الذي لايحيط بالكليات وإنّما بالجزئيات، ويربط الظواهر بعلاتها. في حين أن الرؤية الثانية (الصوفية) ترى أن الأشياء ليست إلاّ مظهرا لعلاقات خفية ولامرئية، وتقوم المعرفة على اكتشاف هذه العلاقات. فالأولى ترى الوجود مشكلة لابد من حلّها، والثانية ترى الوجود سرّا. وبذلك يمكن أن نتوقف عند خواص الصوفية، التي يحددها وليم جيمس كالتالي:

1- طوشيكو إيزوتسي Tochiko Izutsu - نقلا عن أدونيس - الصوفية والسوريالية ص:45.

1-" **اللاموصوفيـة** L'inéffabilité، وتعنـي أن للصوفـي حـالات روحية لايقدر الكلام أن يصفها. وهي إذن، لا لكي تُنْقَلَ، بل لكي تعاش، خصوصا أنها أكثر ارتباطا باللاشعور.

2-الخاصية الثانية هي **المعرفية** Néotique، فمع أن هذه الحالات شعورية-إنفعالية، فإنّها حالات معرفية. إنها حالات نفاذ إلى أعماق حقيقة لم يسبرها العقل من قبل.

3-**الموقوتية**La Nature Transitaire، وتعني هذه الخاصية أن هذه الحالات لاتدوم طويلا، وغالبا ما تفشل الذاكرة في وصفها، بعد أن تنتهي.

4-الخاصية الأخيرة هي **الإنفعالية** La Passivité، فهي حالات لا تكاد تنشأ حتى يشعر صاحبها أنّه فقد إرادته وأنه معتقل أو مأخوذ بقوة عليا، لايستطيع أن يتغلب عليها، وهذه الخاصية كالنبوة، والإنخطاف، والكتابة الآلية والإملاء."[1]

1- وليم جيمس -نقلا عن أدونيس -المرجع السابق ص 57-58 بتصرف. يراجع كذلك للإطلاع على مفهوم وليم جيمس للتجربة الدينية الصوفية - Antoine Vergote - Religion, foi, Incroyance Ed: Pierre Mardaga Bruxelles 2 Ed 1987 p 120-124..

هكذا يتأسس الخطاب الصوفي كمَتْنٍ يجسّد بحث الانسان عن تجاوز لبشريته وآنيته، للوصول إلى الأبدية والكمال، إنّه تجربة العلاقة بين الإنسان والألوهية في كل تجلياتها. من هنا تظهر هذه التجربة مشحونة باللامعقول والتخييلي، والغريب، لأنّها من طور آخر لايدركه العقل والمنطق. إنها انخراط في الممكن، وإخلال بقوانين الزمان والمكان، لأنها حالة ذاتية، ومغامرة في أعماق الكائن. وقد أرجع ابن خلدون عناصر هذا الخطاب إلى أربعة:

1-الكلام في المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس والأعمال.

2-الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب.

3-التصرفات في العوالم والأكوان وأنواع الكرامات.

4-ألفاظ موهمة الظاهر نطق بها أئمة القوم فتعرف بالشطحات تستشكل ظواهرها، فمنكر لها، ومستحسن، ومتأول."[1] وما يهمنا نحن في بحثنا هو القسم الثالث. والتصوف يقوم في جوهره على أساسين:

1- أحمد أمين -ظهر الإسلام دار الكتاب العربي -بيروت -لبنان ح 3-4 ص:152 .وابن خلدون -المقدمة ص 338.

1-التجربة الباطنة المباشرة للإتصال بين العبد والربّ.

2-إمكان الإتحاد بين الصوفي وبين اللّه."[1]

المتخيل الصوفي:

لاشك أن الخيال هو المحرك الأول للرؤية الصوفية، وقد تبلور بشكله الكامل مع تنظيرات الشيخ ابن عربي، الذي يشبه "الخيال بأرض لانهاية فيها للعجائب والغرائب، يوجد فيها حتى المحال عقليا، ويسميها مسرح عيون العارفين. وفي هذه الأرض عالم على صورة الإنسان، إذا أبصره العارف يشاهد فيه نفسه... وفي هذه الأرض يتم التأكد من أن العقول قاصرة، ومن إمكان الجمع بين الضدين، ومن إمكان وجود الجسم في مكانين، ومن قيام الصورة بنفسها. وقيام المعنى بنفسه."[2] وهو كما يؤكد ابن عربي في موقع آخر" رحم يصور فيه الخالق ما يشاء. وهذا هو الخيال المتصل، وهو التجلي الإلهي في الصور التي يدركها

1- عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق ، ص 18.

2- أدونيس -المرجع السابق ص: 79-80.

البصر. أمّا الخيال المنفصل فهو المطلق، أي العماء حيث كينونة اللّه."[1] فالوجود يتشكل عبر الخيال، الذي يعتبر البرزخ بين المجهول والمعلوم، والوسيط بين عالم الحقائق الروحية وبين العالم الحسي. و"المعلومات تبعا لذلك، ثلاث: الوجود المطلق الإلهي، والعدم المطلق، والوجود الخيالي، وهو البرزخ بين الوجود والعدم، وموطن الممكنات التي لاتنتهي."[2] فالخيال هو الّذي يعين الأشياء، ويسميها، ويعطيها معنى وصورا، وهو مرتبط بمدارك الإنسان وقد جعل ابن عربي للتخيل قدرة على فعل الأشياء الخارقة، فقد " وصف التخيل بالقدرة على الخلق والإيجاد، مما يجعل للإنسان نصيبا من التأله يشارك به القوة الوجودية في خالقيتها وإن اختلف معنى الخلق باعتباره النسبة."[3] فالإنسان يستطيع بالتخيل أن يعيش حالات تتجاوز العادي والطبيعي، وتخترق القوانين التي تضبط سير الأشياء. فلقد " ألحق الصوفية بمبدعات الخيال، خرق العادات وعلم السحر وعلم الفراديس وتجليات

1- المرجع السابق – ص:80..

2- نفسه –ص:75.

3-عاطف جودة نصر–الخيال مفهوماته ووظائفه–الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984 ص115.

سوق الجنة..."[1] إن الخيال من وجهة نظر ابن عربي يحتضن كل ما يرتبط بالعجيب والفوطبيعي، إنّه يضم العالم الذي يحدسه الإنسان ولايستطيع أن يلمسه. فهو"يتحدث عن الخيال بوصفه علما وركنا من أركان المعرفة ذلك أنّه علم البرزخ والمراتب الوسطى، وعلم التجسد في الأشكال والتنزل في الصورة،وهوأيضامعرفة بالخوارق والمعجزات المرويةMélated thaumaturgées والعلم الذي يوجدالمحال من حيث يدفعه العقل،ويكسب واجب الوجود شكلا برغم أن ماهيته الخالصة لاتُجَانِس الأشكال وتتعارض معها، وهو علم بالتأملات الفردوسية..."[2]فهو مرتبط بالأشياء التي يتصورها الإنسان ولايستطيع تحقيقها،وهوأقرب إلى الحالات الداخلية،التي تميزاللاشعور وتحولاته، وتميّز باطن الإنسان وقواه الغامضة.

* ويرتبط الخيال في رؤية ابن عربي بمستوى آخر، نرى أنّه يلتقي مع ما نتبناه من تجلي القدسي في الدنيوي أو (المتخيل). ومن هنا

1- المرجع نفسه ص:116.

2- هنري كوربان- نقلا عن عاطف جودة نصر - المرجع نفسه ص:119.

سنبين كيف تتواشج مقولتي القدسي والدنيوي في الخطاب الصوفي. فابن عربي يرى أن للحق نسبتين " نسبة تنزيه ونسبة تشبيه، وهذه النسبة الثانية مَحْتَدُها الخيال إذ تنزل من لاصورة له في الأشكال والصورة الّتي ورد بها القرآن والسنة مما نسب للّه من تعجّب وتَبَشْبُش وغضب وفرح ومما وصف به من الجوارح."[1] فهذا يتعلق بالتصور البشري للّه، وبالمظاهر الّتي يأخذها القدسي وهو يتماس مع الدنيوي، لأنّ الإدراك الإنساني يقرب البعيد عن طريق التشبيه. و" يأخذ الخيال الطابع الكوني عندما يتجه إلى معرفة العالم بوصفه تجليا Theophany وعندما يموضع العالم الأوسط الذي تدركه قوتنا الخيالية."[2] فالخيال هو الرابط، أيضا، في بعده الكوني، بين العالم واللّه عن طريق الإدراك الذي يحصل بالقوى المُتَخَيَّلَةِ، ففي النزعة الصوفية تؤول الفكرة الأولية "إلى اعتبار الخلق تجليا، بحيث يبدو فعلا نابعا من القوة التخيلية المقدسة."[3] وهذا يؤدي إلى طرح الكثرة والواحدية، فالقدسي لايتجلى في صورة

1- المرجع نفسه ص:.121.

2- هنري كوربان – نقلا عن المرجع السابق ص: 107.

3- المرجع نفسه ص:109.

واحدة ولكنه يتجلى في صورمتعددة، وهذاخاضع أيضا لقدرة المتجلّي له، ولطاقاته وقدراته. و" لقد كشف مذهب الصوفية في التجلي الصوري والإبداع الخيالي عن تصورات أساسية منها، لانهائية الصور، وأن اللّه لايتجلى بصورة واحدة مرتين، وأن كل تجلي يعطي خلقا جديدا، ويذهب بخلق، وإن المتجلي يتقلب في الصوربتقلب الأشكال، وهذا هو تحول الحق في الصورعند التجلي، وهكذا ينشط الخيال الإبداعي متجها في فعاليته إلى الإدماج والتوحيد بين العلوالمتجلي والصورة التي تجلى فيها، ويضع اللامرئي والمرئي، والروحي والمادي في تجانس وانسجام."[1]

وكل هذه الحيوية تصب في ذاتية الإنسان، وقواه المتخيلة،لأن هذه التصورات تتم على مستوى طاقاته الشعورية، إذ إن"مذهب الصوفية في التجلي والخيال يفضي إلى أنّ المشاهدة تَمَثُّلٌ ذاتي خالص من تمثلات الشعور، ينصهر فيه المظهر الخارجي المحسوس والتَشَخُّص الذي يعانيه الخيال بوصفه تجليا للعلو في الصورة المشهودة، من حيث هي

1- المرجع نفسه ص:117.

وسيط يتجلى الله من خلاله للإنسان."[1] فالتخيل هو المسلك الذي يقرب الأشياء من الإنسان، ويبسطها له بعدأن كانت غامضة، وينزلها من التجريد إلى الحس، وفي هذا يكون لاختلاف طاقات التمثّل دورا في الإطلاع على هذه العوالم. من هنا يظهر جليا دورالتجربة الصوفية كسفرروحي،ورياضة تجعل المريد يعبر، من خلال المقامات والأحوال والمجاهدات والإستعدادات النفسية والمكتسبة،إلى منزلةالصفاءالتي تحقق له الكشف،لأن الخيال يفتح للإنسان عوالم مجهولة وغامضة،وقد"لاحظ كوربان أن المشاهدة الخيالية تحقق نوعا من التكثيف والتركيزالذي قد يكفه الحضورالمادي المحسوس.وليس من شاهد على هذه الرؤى إلاالوجد والحدس والعاطفة الدينية الّتي تولّدها الرغبة المخلصة في معاينة العُلوّلا في إطلاقه ولا تعيّنه وإنّما في محايثته وتجليه في الصور والأشكال."[2] فنلاحظ مدى عمق الطرح الصوفي للخيال والّذي سبق الطروحات الغربية عند كولردج والرومانسيين. والتطورات التي

1- المرجع نفسه ص:118.

2-نفسه.

حصلت في حقل دراسة المتخيل عند سارتر،وباشلار،ودوران،تثبت قيمة التصورات الصوفية عند ابن عربي وهذاما بيّنه هنري كوربان في كتابه "الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي".

فالخيال (L'imaginaire) في الرؤية الصوفية يعتبر استمرارا للطرح الأساسي الذي يقسم الأشياء إلى ظاهروباطن، وروح ومادة،ومعقول ومحسوس، وأبدي وفاني،وثابت ومتحول ، وواقعي وممكن. ففي هذاالفضاء الواسع يتحرك المتخيل، وفي الخطاب الصوفي يظهرذلك من خلال علاقة القدسي بالدنيوي (المتخيل)، باعتبارهما قطبين لمسار واحد، وبؤرة التوتر لعلاقة الفاني بالأبدي، والبشري بالإلهي. والكرامة الصوفية التي تشكل الحكايةوالمتن الذي يروي مغامرة الإرتقاء من النقص إلىالكمال،والإنفتاح على العالم العجائبي والغريب، هي مظهر من مظاهر المتخيل،إذ تنتمي إلى الحقل المعرفي الصوفي، وإلى علم الجغرافيا الصوفية (الباطنية) وعلم المرايا... ومن هنا تبدو حيوية مصطلح المتخيل لمقاربة الخطاب الصوفي.

بعد التحديد المنهجي لهذه المفاهيم الإجرائية المؤسسة لبحثنا، سنحاول طرح الإشكالية التي ستحرك تعاملنا مع الخطوات القادمة.إذ إن

الأسئلة التي تختلج هي كالآتي: كيف يتواصل القدسي والمتخيل في خطاب الكرامة؟ هل يحل القدسي في الولي فيصبغ عليه القداسة التي تمكنه من تجاوز المألوف إلى الخارق، فيهب هو أيضا هذه القداسة للفضاء الذي يتواصل فيه؟ كيف يتعامل الناس مع هذه الظاهرة، وكيف ينسجون حولها التصورات والمزاعم؟ هل الكرامة هي حلقة في تاريخ علاقة القدسي بالمتخيل،بحيث لاتشكل إلاّ استعادة لأنماط ثقافية سابقة حاولت الإجابة عن لغزالوجود؟ ماهي بنيات ووظائف الكرامة، وكيف ترتكزعلى شكل سردي يحتضن العادي والعجائبي فيستلب لبّ المتلقي ويجعله ينخرط في هذا الفضاء الكرامي؟ ما هي مواضيع الكرامة وعلاقتها بالمجتمع في قطاعه الواعي واللاواعي؟ هل هي مجرد إنتاج رمزي تتجلى من خلاله الرموزالخفية التي تحرك الإنسان وبذلك تكون كالحلم؟ هل هي حدث تاريخي له منطقيته ومبرراته؟ وكيف يجب أن نتعامل مع هذه الظاهرة؟

و ذلك ما سنحاول الإجابة عنه من خلال المراحل القادمة.



الفصل الثاني

مفهوم الكرامة وعلاقتها بالأنماط الثقافية الأخرى



إضـــاءة منهجية :

بعد أن بينا فيمـا سبق علاقـة القدسـي بـالدنيوي، وأوضحنـا كيـف يتحرك الخطاب الصوفي في فضائهما. سنواصل هنا إبـراز التمظهـرات الأخرى، والآليات التي يشتغل ضمنها مفهوم الكرامة، وذلـك مـن خـلال طرحنـا لفرضيـات سنحاول البرهنـة علىصحتهـا فـي مسـار البحث،هـذه الفرضيات التي تؤسس هيكلية التصور الذي ننطلق منه.

فـي البدايـة لابـد مـن الإشـارة إلـى أننّـا نـدرس الكرامـة كظـاهرة متجذرة في تاريخ الإنسـان الثقـافي والدينـي. فهـي لاتخـصّ فقـط الحقـل الإسـلامي، ولكنهـا مرتبطـة بـالمتخيل البشـري منـذ فجـره الأول. ومــن هناسـنبرزكيف تنتـج الكرامـة الصوفيـة ذاتهـا ضمـن علاقتهـا بالأنمـاط الثقافيةالتي يفترض أنها تحاكيها وتسـتمر مـن خلالهـا فـي الوجـود. وقـد ارتأينا أن الكرامة الصوفية تحاكي نمطين أساسيين هما*:

---

* هذا الطرح أشارت إليه بعض الدراسات، ولكن دون تقص عميق، ورصد لطبيعـة المحاكـاة. ومن بين هذه الدراسـات: عمـل علي زيعـور: "الكرامـة والأسـطورة والحلـم"، وعبـد الفتّـاح كيليطو "الحكاية والتأويل"، والجابري في مشروعه، وغيرهم.

النمط النبوي.

والنمط السحري – الاسطوري.

مفهوم الكرامة وعلاقتها بالنمط النبوي :

مفهوم الكرامة:

1-1 تعرّف الكرامة، في أغلب الأحيان من خلال المعجزة لإثبات الروابط الموجودة بينهما، ولتأكيد استمرارية النبوة في الولاية، ولكن مع إثبات الفوارق الكثيرة التي أثارت جدلا واسعا بين التصوف السني والتصوف الشيعي في نظرتهما، وبين القائلين بجواز ظهور الكرامة للولي، والذين أنكروا ذلك باعتباره من اختصاص النبوة. وسنركز في عرضنا، على التصوف السني لما تعرفه الآراء فيه من اعتدال وابتعاد عن التطرف. فهذا السراج يقول في كتاب "اللمع" "الآيات للّه،والمعجزات للأنبياء، والكرامات للأولياء ولخيار المسلمين."[1] وهو

1- السراج الطوسي – اللمع – ص 390.

بذلك يضع ثلاثة مستويات تفرق بين الإلهي والنبوي والأوليائي*. ويقول الكلاباذي: "وأجمعوا على إثبات كرامات الأولياء، وإن كانت تدخل في باب المعجزات، كالمشي على الماء، وكلام البهائم، وطي الأرض، وظهور الشيء في غير موضعه ووقته، وقد جاءت الأخبار بها وصحّت الروايات، ونطق بها التنزيل."[1] فقد بين بعض مظاهر الكرامة وأوضح أنها تدخل ضمن المعجزات بالمعنى اللغوي، لأن كلاًّ منهما أمر خارق للعادة. وأرجع كل ذلك إلى القرآن كمصدر أساسي. فنحن هنا أمام المستويات التي حدّدها سابقا السراج، إذ المعرفة تتم بأصول ثلاثة كما يرى المتصوفة: الأصل الإلهي، ثم بعده النبوي، وفي المركز الثالث الأوليائي. وتتداخل هذه المستويات في كثير من الأحيان. من هنا نقف الآن عند مفهوم الكرامة الذي يجعلها تتماثل مع المعجزة.

1-2 يقول الجرجاني: "**الكرامة:** هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل

---

* – لتعريف مفهوم الولي يرجع إلى: محمد عابد الجابري- بنية العقل العربي (سلسلة نقد العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية) ط3 1990 بيروت -لبنان ص:345-348.

1- أبو بكر محمد الكلاباذي- التعرف لمذهب أهل التصوف - ص:87-88.

الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة."[1*]

* ثم يعرف المعجزة بأنها: "أمر خارق للعادة داعية إلى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوّة قُصِدَ بها إظهار صدق من ادعى أنه رسول من اللّه."[2] نجد أن هذه المفاهيم تشترك في الأشياء الآتية: إنها خارقة للعادة "و أما الخارقة فكل أمر خالف العادة وخرق نظام الطبيعة المعلوم... ويطلق الخارق على ما يجاوز قدرة الإنسان لا على ما يجاوز نظام الطبيعة."[3] كما أن اللّه يظهرها على يد رسله وأوليائه. وقد بين الدارسون الإختلافات الموجودة بين المعجزة والكرامة، وبين النبي والولي. وذلك لتأكيد أمر أساسي هو محاكاة الكرامة للمعجزة، وتبعية الولي للنبي.

1- علي بن محمد الشريف الجرجاني -كتاب التعريفات - مكتبة لبنان - بيروت- لبنان - 1985 - ص:93.

* - لتعريف الكرامة يمكن الرجوع إلى ابن خلدون - المقدمة ص338. القشيري: الرسالة القشيرية ص:158. جميل صليبا -المعجم الفلسفي ج2 ص227. معجم مصطلحات الصوفية د. عبد المنعم الحفني/ص224.

2- المرجع نفسه ص234.

3- محمد مفتاح-دينامية النص - المركز الثقافي العربي - بيروت الدار البيضاء - المغرب - لبنان -ط2 1990 ص136.

وأهم الفروق أن المعجزة مقترنة بالدعوى والتحدي، والكرامة غير مقترنة بالدعوى والتحدي، وهناك فروق أخرى:

أولا: أن الأنبياء مطالبون بإظهار معجزاتهم للخلق، والإحتجاج، بها على من يدعونهم، والأولياء مطالبون بالكتمان.

ثانيا: أن الأنبياء يحتجون بها على المشركين أما الأولياء فيحتجون بها على أنفسهم. ليزدادوا ورعا وتقوى.

ثالثا: أن الأنبياء عليهم السلام كلمازيدت لهم من المعجزات يكون أتم لمعانيهم وفضلهم،وهؤلاء الذين لهم الكرامات من الأولياء كلما زيدت في كراماتهم يكون وجلهم أكثر."[1] ويضيف الكلاباذي إلى ذلك قضية العصمة، إذ "إن كرامات الأولياء تجري عليهم من حيث لا يعلمون، والأنبياء تكون لهم المعجزات وهم بها عالمون، وبإتيانها ناطقون، لأن الأولياء قد يخشى عليهم الفتنة من عدم العصمة، والأنبياء لا يخشى عليهم الفتنة لأنهم معصومون."[2] فقالوا أن الأنبياء معصومون والأولياء

1- السراج – اللمع – ص393-394-395. بتصرف .

2- الكلاباذي – التعرف ص90.

محفوظون. "و الفرق بين المحفوظ والمعصوم أن المعصوم لا يلم بذنب البتة و المحفوظ قد تحصل منه هنات، وقد يكون له في الندرة زلات."[1] والنبي عندما يقوم بمعجزة يكون عالما بها، متمكنا من إتيانها، أما الولي فهو مسلوب الإرادة، تأتيه الكرامة دون أن يكون عالما بها، وفي كثير من الأحيان عندما يحاولون فعل كرامة يخيب رجاؤهم، لأنهم مجبورون لا مخيرين. ويبين ابن خلدون الفرق بين المعجزة والكرامة فيقول: "وفارقها عن الكرامة أن خوارق النبي مخصوصة كالصعود إلى السماء والنفوذ في الأجسام الكثيفة، وإحياء الموتى، وتكليم الملائكة والطيران في الهواء. وخوارق الولي دون ذلك كتكثير القليل والحديث عن بعض المستقبل وأمثاله مما هو قاصرعن تعريف الأنبياء.ويأتي النبي بجميع خوارقه ولا يقدرهو على مثل خوارق الأنبياء."[2]فهو هنا يضع فارقا في طبيعة الخارق ومفهومه، وحدوده بين النبي والولي. وذلك ضمن المسار السني المعتدل الذي يؤكد تبعية الولي للنبي، لاكما تظهره بعض

1- الجابري بنية العقل العربي ص351.

2-عبد الرحمن ابن خلدون- المقدمة - الناشر مكتبة عبد الرحمن محمد - مصر ص68-69.

التضخمات في "أنا" الولي الواردة في تأويلات أخرى ترى أن الكرامة والمعجزة تتساويان، وتضع النبي والولي في الدرجة نفسها، بل في بعض الأحيان تتجاوز الكرامة المعجزة في تأويلات أخرى. فالملاحظ في تفسير ابن خلدون أن الكرامة وقدرة الولي يبقيان ضمن حدود مضبوطة. في حين أن الأنبياء لهم قدرات تتجاوز ذلك بكثير، ويؤكد هذا الكلاباذي في قوله:"وكرامة الولي بإجابة دعوة، وتمام حال، وقوة على فعل،و كفاية مؤونة، يقوم لهم الحق بها، وهي ما يخرج عن العادات. ومعجزات الأنبياء: إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وتقليب الأعيان"[1]. فهو هنا يحصر إطار حركة الولي ضمن حيز معين، فيما يبقى للنبي على قدرة أكبر كإخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وتقليب الأعيان. مما يوضح أفضلية النبي على الولي، "فاللّه تعالى قد أبقى البرهان النبوي إلى اليوم وجعل الأولياء سبب إظهاره لتكون آيات الحق وحجة صدق محمد عليه السلام ظاهرة دائما"[2]. فدور الولي من

1- الكلاباذي- التعرف- ص90.

2- الهجويري -كشف المحجوب- ص446 نقلا عن الجابري، نفسه ص 348-349.

هذا المنظور، يحصر في الإتباع والتقليد في حدود معينة سلفا، إذ "إنّ جملة مشايخ هذه الطريقة مجمعون على أن الأولياء في جميع الأوقات والأحوال متابعون للأنبياء ومصدقون لدعوتهم. والأنبياء أفضل من الأولياء، لأن نهاية الولاية بداية النبوة... والأنبياء متمكنون في نفي الصفات البشرية والأولياء عارية، وما يكون لهذا الفريق حالا طارئة يكون لذلك الفريق مقاما. وما يكون مقاما لهذا الفريق يكون لذلك الفريق حجابا، ولا يختلف في هذا أيّ أحد من علماء السنة ومحققي الطريقة."[1] وعلى الرغم من هذه التحفظات التي تجعل "طريقة الأولياء ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها."[2] إلا أنّنا نجد أن الكرامة والمعجزة يشكلان نمطا معرفيا واحدا يقوم على أساس الخارق، أي تجاوز العادي، والقفز على قوانين الزمان والمكان. وتبقى درجات هذا التجاوز خاضعة للمقام والحال. إذ "ارتكزت الكرامة على عدة إيمانات هي: ايمان بقدرة الصوفي على القفز فوق البشري والطبيعي، إيمان بطبيعة إلهية داخل



1- نفس المرجع ص349 نقلا.

2- ابن خلدون- نفس المرجع ص358.

الطبيعة البشرية عندالصوفي؛ وإيمان بأن هذا يتجاوز المآسي البشرية، والمخاوف (من اللّه، من النفس، من الآخرين، من المستقبل، من الموت)." [1] فالكرامة تطرح ذاتها كاستمرار للنبوة لأن "النبوة التي انقطعت، إذن، هي نبوة التشريع وحدها، نبوة الحدود والأحكام، أما النبوة العامة، أو الولاية فهي نبوة المعرفة، نبوة الإلهام والعرفان، وهي لم تنقطع بل مستمرة في شخص الأولياء."[2] والأولياء باستنادهم إلى المرجعية القرآنية والنبوية يحصلون على تصديق المسلمين لهم، وهذا يعني الإندراج ضمن أيديولوجيا، تحفظ الدين والأمة من خلال التواصل المستمر لتعاليم الإسلام، وعدم الخروج عن هذا الميراث الذي يسكن عاطفة المسلمين."و في الواقع فإن احترام الكرامة قائم على ارتباطها الوثيق بالدين، وطبيعتها المستمدة منه، والمشابهة للنظرة الدينية؛ ولا يصدّق منتجها إلا لارتكازه على سلطة نصوص مقدسة...إذن الدين وحده، بنصوصه ووظيفته النفسية الإجتماعية وبتقاليده، هوالذي يهيئ

1- علي زيعور – الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم – دار الطليعة بيروت – لبنان ط1 1979 ص21.

2- الجابري نفسه ص361.

الذهن والسلوك لتقبل الكرامة، دون أن يكون هو تلك الكرامة ولا أن تكون هي منه."[1] وقد استثمر الخطاب الصوفي هذه المرجعية لتأكيد قدرة الولي،استنادا إلى حجة أن الكرامات واردة في القرآن، وأثبتتها سيرة الرسول وصحابته*.ولكن كان هناك دائما تجاوز لما عرف،خاصة من بعض المتصوفة. "فالبطل الصوفي يسعى لامتلاك الغيب ولتملك قدرة الله وقبل ذلك وفي سبيل ذلك، يبدأ بالسعي للتماهي في النبوة واجتياف خصائصها والقفز فوق تناقض الإنسان مع النبي."[2] فالولي يبحث، دائما، عبرتكرارالمعجزة في الكرامةإلى تقمّص دَوْرِوفعل النبي، هذا التقمص الذي يسمح له بتجاوز الجانب العادي الدنيوي فيه، ليبلغ الكمال، وليصل إلى درجة الكشف، لينعم برؤية العوالم العلوية، وليتحكم في العوالم الدنيوية. إنّ البطل الصوفي تحركه الرغبة

1- علي زيعور – المرجع السابق ص24.

*- للإطلاع بشكل واسع على هذه النقطة يراجع: مقدمة كتاب "البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان" لعبد الرحمن طالب.

2- علي زيعور قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية دار الطليعة – بيروت لبنان ط 1982 ص149.

في الخلود والكمال، وتحقيق القفزعلى شرطه البشري. لهذا تتقاسمه عدة نزعات "ذلك أن الصوفي هو إنسان ونبي أونصف إله في وقت واحد فللصوفي بعض صفات النبي ويقوم ببعض وظائفه. الصوفي، إذن، انسان عادي وليس انسانا عاديا، ونبي وليس نبيا، وشبه إلاه. إنّه يتماثل ويتفارق،** إنّه هويتين: هوية الإنسانية العادية، وهوية اللاعادية في آن واحد. وليس هناك تناقض بين الهويتين، وإنّما هناك مزج بينهما."[1] فهو يعيش جانبه القدسي، أي باعتباره محلا لتجلي القوة الإلهية، وهوبذلك يساهم في إظهارقدسية اللّه، ومن جانب آخر يعيش دنيوته أي ارتباطه بالبشر العاديين، وبالوضع الطبيعي الذي يرتبط فيه بجماعة معينة، فهو "يطرح ذاته والمتعالي في وحدة متوترة، هما معا؛ وبينهما الوضع البشري المأساوي الراغب بالخلود. بِجَعْلِ من الأنت الخالدة المتعالية ذاتاخالدة متعالية مقيمة في داخل البشري الفاني النسبي التاريخي. يتحول

** —يراجع مفهوم المماثلة والمفارقة في محمد مفتاح – مجهول البيان – دارتو بقال – المغرب ط1 1990 ص54–56.

[1] —محمد بمفتاح مجهول البيان ص120.

الأنت، أو الآخر، إلى ذات هي كمالات و"حقيقة كبرى" هي: المطلق، اللّه تعالى"[1]. وهو بعبوره هذا، وتحوله إلى بؤرة توتر الأبدي والفاني يكتسب قدرات خارقة، تخلق توازنه لذاته، وللمجتمع الذي ينظر إليه بالوجل والإحترام نفسهما الذين ينظر بهما إلى القدسي ممثلا في اللّه، وفي النبي باعتباره النموذج الأعلى للمؤمنين. وبهذا فسيرة الولي وكراماته يمكن أن تدرجا ضمن منظومة القصص الديني والأنبيائي إذ "البطل هنا وهناك خارق بقدراته وسلوكه، يهدف للهداية،وينتصر على كل المعيقات. كما أن القفزفوق السببية خاص بما هو ديني."[2] فالولي يشترك مع النبي في أن قصدهما واحد وهوتحقيق الخير للمؤمنين، والدفاع عن الدين، ومحاولة تحقيق عالم نعيمي تسوده الطمأنينة والهدوء. وذلك بإبراز دور "الإيمان" والعمل الصالح في الرقي بطاقات الإنسان إلىالمدارج السامية. إن دور الولي مثل دور النبي يكمن في الحفاظ على علاقة الدنيوي بالقدسي، عبر دور الوسيط الّذي يتقاسم في

1- علي زيعور-المنجرح في علائقية الذات والآخر... مجلة مواقف عدد66 شتاء 1992 ص55.

2- علي زيعور-الكرامة والأسطورة والحلم ص29.

ذاته العالمين، فبفضل الولي، كما يظهر في الكرامة، يحفظ اللّه الأمة والكون، وبفضل تقواه وصلاحه يحفظ اللّه الدنيا كلها. وهذا بالإستناد إلى سلطة النبي،"فالنبوة سارية إلى يوم القيامة في الخلق، وإن كان التشريع قد انقطع، فالتشريع جزء من أجزاء النبوة،فإنّه يستحيل أن ينقطع خبر اللّه وإخباره، عن العالم، إذ لو انقطع لم يبق للعالم غذاء يتغذى به في بقاء وجوده."[1] فالأولياء هم الذين يكفلون وصول الغذاء الروحي للعالم، حتى أنّنا نجد في التراتبية الصوفية بعض الأسماء التي تدل على أن العارفين يشدون الكون كي لاينهار، فهناك أسماء الأوتاد "العمد" الأربعة بحسب الجهات الأربعة. ويجعل ابن عربي مماثلة بين نظام الأولياء على الأرض وبين العقول السماوية والأفلاك والكواكب..."[2] وهذا ما يمكن وصفه بـ "كوزمولوجيا الولاية". ومن هنا نصل إلى أن الكرامة"تحكي القدرات الخارقة والخالقة للظواهر الكونية عند البطل المتدين في طريقه من السلوك البشري حتى التحقق. ويتم

1- الصوفية والسوريالية ص68. أدونيس.

2- الجابري نفسه ص366.

تحقق البطل بطرائق وممارسات، تجعله-في سلوكه ومعتقده- يقترب من اللّه،وبالتالي يكتسب طبيعة فوق بشرية تضاف إلى طبيعته الأولى أوتمحوها."[1] وهو في كل هذا لايملك من نفسه شيئا، فقد وهب إرادته وحياته للّه، فهو قربان وأضحية*البحث عن الخلود. وهو منذورلتحقيق الخلاص؛ خلاصه الفردي، وفي الوقت نفسه خلاص الجماعة.

إذن الصوفي يعيش حالتي حضور وغياب فهو "في الوجود الدنيوي موجود من جهة مفقود من جهة أخرى، فهو موجود برسومه ومعانيه وآثاره وصفاته، أي موجود للأشياء، غير أنه مفقود عن وجوده بالحق، كذلك هو في توقٍ دائم إلى التوحد معه أي إلى التخلص من حالة الفرق إلى حالة الجمع، ولا يتحقق ذلك إلا إذا فَنيَت النفس عن كل شيء وعن كل فعل لها وعن كل معنى.وبمقدار ماتفنىالنفس عن كل رسم ومعنى يكون لها البقاء الآخر، والبقاء هو

1- علي زيعور- الكرامة والأسطورة والحلم- ص31.

*- عن علاقة الصوفي والقربان -يرجع إلى علي زيغور العقلية الصوفية ونفسانية التصوف دار الطليعة بيروت1979 خاصة ف1.

أن يقوم الحق عن النفوس وأن تبقى هذه به وله."[1]فتجربة الولي "الصوفي تضعه أمام امتحان الذات في تأرجحها بين وجودين؛ وجود ناقص، وهمي،عادي،ووجود كامل،نقي .والمعرفة هنا دهش وحيرة، ورحيل داخل الأشياء، وفناء "فبالفناء يفقد الوجود تعيناته وتحديداته وقيوده، ويعود إلى أصله اللاتحديد، واللاتعين. وبالفناء، إذن، يتم التطابق بين الحالة الذاتية للعارف، والحالة الموضوعية للعالم المعروف"[2].إنّه البحث عبر الإنسلاخ المستمرمن الفاني عن ألوهية مفقودة، وحنين ملح لكمال سابق. وهذا لايتأتى إلاّ بالتمثّل المحوّل لمَسْلكِية النبي.

نخلص من كل هذا إلى أن الأولياء يعيدون تأسيس النبوة ويكررونها، فتظهر الكرامة كاقتفاء ومحاكاة للمعجزة. ولكن يجب الإشارة إلى أن التصور النبوي الذي تستعيده وتعتمده الأوليائية،هو المتشرب للمعتقدات الشعبية.فنحن نعرف أن السيرة النبوية،

1- الجنيد – ذكره الجابري – تكوين العقل العربي ص208 .

2- أدونيس- الصوفية والسوريالية ص41 .

وحياة الصحابة قد دخلتهما الكثيرمن الإسرائيليات، ومن الإضافات التي تستجيب للمخيال الشعبي. ممّا جعل الكرامة تنزاح عن التصور الذي نجده في الثقافة العالمة (الرسمية)، إذ "من الثابت أن الكرامة تستمد جذورها من الدين، ولا سيما من المعجزات، ثم من ممارسته؛ لكن الأصح أيضا أنها نبتت وتنبت الى جانبه، وكانت أقرب الى المزاعم الشعبية (Superstitions) منها إلى المعتقد الديني."[1] ففي الإسترجاع المشوب بهالة الغامض والخارق لشخص النبي تؤسس الكرامة لزمان مفقود، وتوجد مدينة فاضلة، فيكون شخص الولي مع أتباعه وبقية المجتمع كالنبي مع صحابته يحميهم، ويحقق لهم ما يريدون، ويجيبهم عن تساؤلاتهم، ويرتبطون من خلاله مع القوى الغامضة للكون، ومع المطلق. من هنا نفهم الدوافع التي تحرك الذات العربية لإيجاد نماذج فوق بشرية (الولي) تعوض الوضع المتخلف والبائس الذي تعيشه، حتى لو كان ذلك في الحلم والخيال فقط.

1- علي زيغور الكرامة والأسطورة والحلم ص23 .

علاقة الكرامة بالنمط السحري - الأسطوري :

1-1 ترتكز الكرامة، في جانبها الأكثر تجذرا في الذات الإنسانية، على أنماط تبدو غارقة في القدم، لكنها لم تنقطع أبدا عن الفاعلية، بل مازالت مستمرة داخل الطبقات التحتية، والبنيات اللاشعورية للإنسان. تغير أقنعتها، في لعبة التحولات، والإنفتاحات على المعنى اللانهائي المتضمن للغز الإنسان المعلق بين هاويتين، الفناء والأبدية، "فلقد حوت الكرامات وحملت ونقلت إلى جانب الرموز، العوارض العصبية العامة، والإنجراحات في الفرد وفي تطلعات الأمة، ومعاني السلوكات الخرافية، والأساطير والترهات، وحمّالات الأفكار والمعتقدات الشعبية، والبطولات، وشتّى وسائل الدفاع اللاواعية."[1] مما جعلها تكون جمّاعة، تحتوي على الواقعي والممكن، العقلاني واللاعقلاني، التاريخي والأسطوري.

لهذا لابد لكل مقاربة تريد الكشف عن هذه الجوانب التزوّد بالمعرفة اللازمة لاختراق كثافة الغموض الذي يكتنف الفضاء الكرامي المشحون بتجليات السحري - الأسطوري. فقد أشرنا قبل هذا الى الطابع الخارق للكرامة، الذي حاولنا إضاءته من منطلق التصور النبوي، حيث أوضحنا تقليد ومحاكاة الكرامة للمعجزة. يبقى أن الخارق

1- علي زيعور -الكرامة والأسطورة والحلم ص21 .

يتسع ليمس، لا النبوة فقط، ولكن مظاهر أخرى عرفها الإنسان في تاريخية التعامل مع القدسي. منها النمط السحري – الأسطوري، فيبدو أن الكرامة تحاكي السحر والأسطورة، والولي وكأنّه يحاكي الساحر.

2-1 يجب أن نشير إلى أن دراسة الفكر السحري – الأسطوري قد تجاوزت التصورات القديمة، التي كانت ترى في هذا القطاع الجانب الطفولي والمتخلف للحضارات الإنسانية. ولا ريب أن الدور الكبير للأنتروبولوجيا المعاصرة، مع أعلامها الكبار، خاصة ليفي ستروس، وميرسيا إلياد، وجلبار دوران، كان بمثابة الإنقلاب الكوبرنيكي الجديد، الّذي أعاد للمتخيل اعتباره بعد أن سفّهه العقل المركزي الغربي لزمان طويل."هكذا يبدو أن زمننا الراهن يمتاز بأنه يعترف، وللمرة الأولى، بالأسطورة كأسطورة، وإدخالها مع كل قيمها الإيجابية (الواقعية) ضمن إطار معرفة تعددية. يسمح لنا هذا الوضع المعرفي الجديد، أن نفهم كيفية اشتغال الفكر الديني، دون أن نضطر إلى معاكسته بالرفض الإعتباطي للعقل المنطقي– المركزي."[1] فما نصل إليه بعد هذا

1–محمد أركون الفكر الإسلامي– قراءة علمية. ص:126

هو تلك العلاقة المتشابكة بين السحري -الأسطوري والديني، وفي المراحل الأخيرة العلمي. مما سيسمح لنا بإضاءة بعض الزوايا المعتمة، وذلك بإبراز تبادلات المواقع التي تعيشها هذه الأنماط المعرفية فيما بينها كتقصٍّ وبحث عن حقيقة غائبة. ثم إن دراسة الخطاب الصوفي من هذه الزاوية ستثبت عراقته، وتغلغله في عمق الموروث البشري، وغناه الكبير، الذي يعبر عن أوضاع وجودية مركزية في حياة الإنسان.

تعريف السحر:

يعتبر السحر من أقدم الممارسات البشرية، التي أراد الإنسان من خلالها الإجابة عن تساؤلاته المرتبطة بغموض الطبيعة والكون،"فالشعوب القديمة، ترى العالم مسكونا بما لايحصى من الكائنات الروحية التي تضمر الخير أو الشرّ، وتنسب إلى هذه الأرواح والجان التسبّب في حوادث الطبيعة، ولا تعتبر الحيوانات والنباتات فحسب، بل أيضا الأشياء غير الحية في العالم مسكونة بها."[1]

1- سيغموند فرويد - الطوطم والطابو-ترجمة بو علي ياسين - دار الحوار - سوريا ط1 1983 ص97-98 .

فـالعالم من هذا المنظـور، لا تشـكله المظـاهر الماديـة التـي تحيـط بالإنسان، ولكن هناك عوالم وقوى خفية تتحكـم فـي التظـاهرات الكونيـة التي تؤثر في الكائن ومحيطه. لذلك أوجد الإنسـان السـحر للبحث عن السيطرة على هذه القوى، وجعلها في خدمته، سواء في مواجهة أخطـار الطبيعة، أو في مواجهـة الأعداء من جنسـه. فعلوم السـحر"هي علـوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشـرية بهـا علـى التـأثيرات فـي عـالم العنـاصر إمـا بغير معيـن أوبمعيـن من الأمـور السـماوية. والأول هـو السحر والثاني هو الطلسمات."[1] نستنتج من هذا التعريف الذي يقدمه ابن خلدون أن السحر مرتبط بالنفس التي قد تكون ممتلكـة لطاقـات تسـتطيع بها أن تؤثر في العناصر، كما أن هذا التأثير قد يكون ذاتيـا، وقد يكـون بإعانة من قوى أخرى. وبذلك يخلص إلى تقسيم النفوس السـاحرة إلـى ثلاث مراتب"فأوّلها المؤثرة بالهمّة فقط من غـير آلـــة ولا معـين وهـذا هـو الذي تسـميه الفـلاسفة السـحر، والثاني بمعين من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعداد ويسمونه الطلسمات وهو أضعف مرتبة مـن

1- ابن خلدون مرجع سبق ذكره ص354 .

الأول، والثالث تأثير في القوى المتخيلة يعمد صاحب هذا التأثير إلى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها أنواعا من الخيالات والمحاكاة. صورا مما يقصده من ذلك ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراؤون كأنّهافي الخارج وليس هناك شيء من ذلك ويسمى ذلك عند الفلاسفة الشعودة."[1] بهذا يتضح أن الأقسام الثلاثة هي السحر، والطلسمات، والشعوذة. ولكل قسم خصائصه وطبيعته، فالسحر قوة ذاتية، والطلسمات تكون بمعين خارجي، والشعوذة تقوم على الإيهام بأشياء لا وجود لها، وذلك بالسيطرة على القوى المتخيلة. ثم يبيّن ابن خلدون في موقع آخر الفرق بين السحر والطلسمات، فيقول:"السحر اتحاد روح بروح والطلسم اتحاد روح بجسم."[2] وبذلك يمكن أن نخلص إلى أن هذه الأقسام كلها تتحرك في إطار علاقة الإنسان مع الإنسان والكائنات الحية، أو في علاقة الإنسان مع الأجسام.

1- نفسه ص355 .

2- نفسه ص357 .

-هذا التقسيم يقودنا إلى تقسيم (فريزر) الذي يرى أن هناك مبدأين يقوم عليهما السحر، أولهما "أن كل شيء يدعو مثيله، وكل حدث مشابه لمسبباته،والمبدأ الثاني هو أن الشيئين الذين كانا على اتصال في وقت ما يستمران في التأثير على بعضهما، حتى ولو توقف هذا الإتصال، ونسمي المبدأ الأول قانون المحاكاة، والثاني قانون العدوى."[1] أما عن آلية اشتغال المبدأين، فيرى فريزر أنه "انطلاقا من المبدأ الأول يستخلص الساحر أنّه يستطيع إحداث التأثير المرغوب بمجرّد محاكاة الشيء وعن المبدأ الثاني، أن كل مايفعله بشيء مادي سيمس بالمقابل الشخص الذي كان على اتصال بهذا الشيء، سواء شكّل هذا الشيء جزءا من جسده أم لا."[2] نستنتج من هذا أن مبدأ السحر هو أنه توجد علاقات روحية بين الكائنات فيما بينها، وبين هذه الأخيرة والأشياء. فمثلا لإنزال المطر يكفي أن يقلد الإنسان الغيم، أو أن يملأ إناء ويرش به الأرض، وهذا ضمن مبدأ المحاكاة. كما يمكن للإنسان أن يلحق

-James Frazer - Le rameau d'or - Ed Robert laffont Paris 1981 P41 -1

Ibid -2

ضررا بعدوه، بأن يأخذ أحد أشيائه، ويمارس الأذى الذي يريده عليه، فيلحق الضرر بعدوه. فالملاحظ، كما يرى "تايلور" أن مبدأ السحر هو "مغالطة بين الإرتباط الذهني والإرتباط الواقعي."[1] فالإنسان، البدائي خاصة، تصور أنّه كما يستطيع السيطرة على أفكاره وذاته يستطيع فعل ذلك على الأشياء، لأنه لم يكن يضع مسافة موضوعية بينه وبين العالم." إعتقاد كهذا، يفترض وجود " فضاء-شبكة" يجمع الأشياء الأكثر تباعدا، وذلك بمساعدة تجاذبية موجهة بقوانين خاصة (التعايش العضوي، التناظر "التماثل"الشكلي أو الرمزي، التوافقات الوظيفية)."[2] ولكنه كان متوحدا مع كل ذرة في الكون "فالساحر يخطئ حيث يخطئ، لأنه يستخلص من ملاحظته للتشابه بين الأشياء أن هناك صلة غيبية بينها، أي لأنه يعتبر الصلة الوهمية بمثابة الصلة الفعلية، أو الصلة الذاتية بمثابة الصلة الموضوعية."[3] وفي هذا التداخل بين الذات

1- فرويد - مرجع سبق ذكره ص101 .

2- Mircea Eliade Traité D'histoire des Religions - Payot - Paris 1964 P.24

3- إيفنز-برتشارد-الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين-ترجمة حسن قبيسي دار الحداثة بيروت لبنان ط1 1986 ص183.

والموضوع تسقط مفاهيم المسافة والزمن، والواقع والممكن، والأنا والآخر.

إن السحر يستند على الأساس النفسي، وعلى قوى المخيلة، وتحركه ثقة الإنسان بقدرة رغباته."وبما أن هذا التفكير لا يعرف الأبعاد، فيجمع بكل بساطة في عملية إدراك واحدة أبعد الأشياء مسافة وزمنا، فإن العالم السحري يتجاوز البعد المكاني تخاطريا ويعامل الارتباط السابق مثل اللاحق. إنّ الصورة المنعكسة للعالم الداخلي يتحتم في العصر الأرواحي أن تحجب تلك الصورة للعالم التي نعتقد أننا ندركها."[1] إذن لا خارج إلاّ ما يمرّ عبر الداخل، أو يشكله من تخيّله. فالأشياء لا معنى لها إلاّ كما ينظر إليها، وكما تدرك من الذات. وذلك لأنّ الفاعلية السحرية تتّخذ مجالا لتأثيرها خيال الإنسان وتصوّراته، الّتي توهم الإنسان برؤية وفعل أشياء لم يفعلها فعلا.لأن " السحر هو تزييف نظامي لقانون الطبيعة، وفي الوقت ذاته هو طريقة سلوك خادعة، إنّه

1- فرويد نفسه ص108.

علم كاذب، وكذلك فنّ عقيم."[1]. فهو فنّ المتخيّل، والأجواء الباطنية، ويمكن مقارنة أعراضه مع أعراض العصاب كما فعل ذلك فرويد بشكل جيّد[2]. فالساحر له سلطة روحية كبيرة على المعتقدين في قوته. لأنه يستطيع فعل الأشياء الخارقة، والتأثير في كل شيء. وهو على اتصال بعالم الأرواح التي يروّضها ويجعلها في خدمته، ومن هنا فهو يتماثل مع الآخرين ويتفارق معهم، إذ يجمع بين العادي واللاعادي، والطبيعي والفوطبيعي. كما يجب التأكيد على العلاقة الوثيقة بين الدين والسحر، فإذا كان السحر أخذا عنيفا لقوى الطبيعة، فإنّ الدين هو خضوع وطلب لحماية الإله إذ "الدين يعرف رهانات أساسية للوجود الإنساني، في حين يرجع السحر دائما إلى المشاكل الجزئية الملموسة والمحددة. الدين يمجد الموت والخلود... ويقدم ذاته كنظام من الاعتقادات التي تحدد وضعية الإنسان في الكون،

Frazer- op- cit- P41 −1

2- فريد – نفسه 159.

وبدايته ونهايته."[1] فالـدين هـــو سـؤال أنطولوجـي يربـط الإنسـان بكليـة الحركة الكونية، وبالمفاهيم التـي تموقـع الكـائن فـي عمـق الأشـياء. أمّـا السحر فهو إجابات مؤقتـة، لا تطـال الكلـي، ولكنهـا تبقـى فـي الجزئـي. فـالدين أصـل والسـحر جـزء. ثـم إن " الديـن يسـمح للكـائن العـادي أن يتجـاوز المخـاوف المقلقـة للمـوت، وكـوارث القـدر، وذلـك بـالإغراء بالخلود، والإضمحلال الهادئ للانسان فـي عمـق الكـون، أو توحـده مـع الألوهية."[2]. فالدين والسـحر كلاهمـا يعمـل بالآليـة نفسـها، وإن اختلفـت الإجراءات والطرق بينهما. لكن ما يلاحظ هو أنهما كانا مرتبطين دائمـا "إذ أنهمـا يلعبـان معـا دورا مهدئـا، دورا فـــي " تنقيـة" الأهـــواء "الكاثارسيس"، وفـي الفـترات الحرجـة مـن الحيـاة، لا سيــما أمـام المـــوت."[3]

1- Malinowski-Une theorie scientifique de la culture- Tr- Pierre cliquart-ed Francois Maspero-1968-P167.

2- Ibid- P167-168.

3- إ -إيفنز - برتشارد- المرجع السابق -ص 199.

كما أنهما يؤكدان على قدرة الإنسان الخارقة، واستطاعته تجاوز وضعه الطبيعي إلى أوضاع أسمى*. ثم عندما ننظر إلى وظائف السحر نجد أنه يخفف حدة التوتر عند المعتقد فيه، فهو " نشاط تعويضي يمارس في الحالات التي يفتقد فيها المرء الوسائل العملية التي تمكنه من بلوغ غايته. ووظيفته إما تسكينية أو تحريضية، وهو يوفر للبشر نوعا من الجَلَدِ والصبر والرجاء والثبات."[1] الذي يحافظ للإنسان على توازنه، في خوفه من القوى الخفية للطبيعة والأشياء. لأن العالم الذي يخلقه السحر والساحر هو عالم يسوده الأمان والهدوء في مقابل العالم الحقيقي المليء بالمخاطر والشرور، فبواسطة التقنيات السحرية يحل عالم غني وآمن محل عالم فقير ومهدد. لأن "السحرة يعتقدون أن بوسعهم تغيير العالم بالتعاويذ والرقى."[2] فالساحر يحتفظ بسلطة السيطرة على الآخرين لأنه الوسيط بين الدنيوي والقدسي، والمحل الذي تتمظهر

---

*- يراجع في علاقة السحري – الديني فريز مرجع سبق ذكره – ص142 وما بعدها.

1-إيفنز برتشارد نفسه ص192.

2- نفسه- ص:200.

فيه القوى الغيبية المسيطرة،فهو يحتفظ ببشريته، وفي الوقت نفسه يمتلك قوى خارقة تسمح له بالتأثير في الأشياء والناس الذين يعتقدون فيه.

الكرامة والسحر:

عندما نأتي إلى علاقة الكرامة بالسحر، والولي بالساحر تستوقفنا بعض الملاحظات، منها أن كلامنهما يزعم قدرة السيطرة على الأشياء والكائنات، وامتلاك قوة خارقة تسمح له بتخطي مقولات الزمان والمكان والعلّية. ولكن اختلافهما يمكن ملاحظته. فهذا ابن خلدون يفرق بين المعجزة والسحر بقوله: "والفرق عندهم بين المعجزة والسحر أن المعجزة قوة إلهية تبعث في النفس ذلك التأثير فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك والساحر إنما يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية وبإمداد الشياطين في بعض الأحوال فبينهما الفرق في المعقولية والحقيقة والذات في نفس الأمر. وإنما نستدل نحن على التفرقة بالعلاقات الظاهرة وهي وجود المعجزة لصاحب الخير في مقاصد الخير وللنفوس المتمخضة للخير والتحدي بها مع دعوى النبوة والسحر إنما يوجد لصاحب الشر

وفي أفعال الشر في الغالب."[1] فهو يقيم التفرقة على أساسين، أولهما أن المعجزة لها مدد إلهي، في حين يعتمد السحر على قوى الساحر النفسية وعلى الشياطين وثانيهما أن السحر هدفه شرير، والمعجزة هدفها خيّر. يضاف الى ذلك التحدي. وبما أن الكرامة من جنس المعجزة فينطبق عليها هذا الفرق. ويؤكد ابن خلدون ذلك فيقول" هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء من جنس يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات تأثيرا أيضا في أحوال العالم وليس معدودا من جنس السحر وإنما هو بالإمداد الإلهي لأن طريقتهم ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها ولهم في المدد الإلهي حظ على قدر حالهم وإيمانهم وتمسكهم بكلمة الله. وإذا اقتدر أحدهم على أفعال الشر فلا يأتيها لأنه مقيد فيما يأتيه ويذره للأمر الإلهي فما لايقع لهم فيه الإذن لايأتونه بوجه ومن أتاه منهم عدل عن طريق الحق وربما سلب حاله."[2] إذن فالولي مقيد بفعل الخير، ولكن قد يحدث منه هنات فيوظف قدراته في مايمكن تسميته بالنمط الإبليسي

1- ابن خلدون نفسه ص:358.

2- نفسه.

بمعنى"النزوع إلى المكبوتات والممنوعات عقلا وشرعا في الثقافة العربية الإسلامية السائدة من جهة، كما قد يصل إلى رفع الحدود بين الخالق والمخلوق، أي تجاوز ثنائية الله\ العالم ،وأعلى مظهر لهذا التجاوز يتجسد في "شطحات الصوفية" *حيث يرفع الولي كل ما يفصله عن الله، يتصف بصفاته، يحل ما لايحل له، يقارن نفسه به، يضع نفسه مكانه أو يعلوعليه."[1] هكذا يلتقي الولي والساحر في طبيعة الفعل الخارق الذي يقومان به ،ولكن يختلفان في الهدف.وحتى الساحر ليس هدفه دائما شريرا فعند أغلب الشعوب البدائية كان الساحر يخدم قبيلته في مواجهة أعدائها. وكلاهما يندرج تحت المتخيل الذي يغذي القصور الإنساني بقوى تساعده على تجاوز عجزه.

---

* – يراجع في ظاهرة الشطحات عبد الرحمن بدوي –شطحات الصوفية.

1– عبد الحق منصف مرجع سبق ذكره ص:3.

الكرامة والأسطورة:

تعريف الأسطورة * *:

* إن تحليل الفكر الأسطوري حقق تطورات مهمة، وأثبت أنه توجد خلف المظهر اللاعقلاني للأساطير بنية منطقية تحكمها، وقد كان لليفي ستروس، من خلال كتبه دورا كبيرا في تأكيد هذه المقولات، وإيجاد نوع من التوازي بين لغة العلم ولغة الأساطير. يقول:"لم يعد من الجائز أن نصف أشكال الفكر هذه بأنها ما قبل منطقية. إنها منطقية بشكل آخر، لكن اختلافها لايفهم إلا بالقياس على ضيق الأفق الذي ظل الفكر الغربي محكوما به لمدة طويلة."[1] كما يجب أن نشير إلى أعمال ميرسيا إلياد المهمة، والتي ربطت الأسطورة بالقدسي ففتحت آفاق أخرى للبحث .وفي الفكر الإسلامي هناك العمل المهم للمفكر محمد

---

* -- في- أساس البلاغة - للزمخشري . تحقيق عبد الرحيم محمود- دار المعرفة - لبنان - 210 (وهذه أسطورة من أساطير الأولين: مما سطروا من أعاجيب حديثهم، وَسَطَّرَ علينا فلان: قص علينا من أحاديثهم.)

1- كلود ليفي ستروس الإناسة البنيانية الأنتوربولوجيا البنيوية (القسم الثاني) ترجمة حسن قبيسي مركز الانماء القومي بيروت لبنان-1990 ص:64.

أركون. انطلاقا من هذه المواقع سنصبوإلى تشكيل قاعدة منهجية لطــرح المفاهيم الإجرائية التي سنتناولها.

– يلزمنا أيضا ،أن نتوقف عند بعض الأوليات التي تحتاج إلــى إضاءة أكثر. فنقول مـع المفكـر محمـد أركـون:" أن العـرب إذ ترجمـوا الكلمة الأجنبية (Mythe) بالأسطورة قد منعـوا أنفسـهم مـن التفكـير بهـذا المصطلح ووظائفه لاتعوض لبنــاء المتخيـل الدينـي."[1] لذلـك يجـب، حتـى حين نستعمل كلمة أسطورة، أن نحدث إنزياحا في استعمالها لكي لاتبقــى مرتبطة فقط بالباطل والكاذب كما تستعمل في الحقل الإسلامي.

––* يتغير مفهوم الأسطورة بحسب الحقل الــذي تسـتعمل فيـه إذ" كـانت الأسـطورة تعنـي "خرافـة" (Fable) أو "ابتكـارا" (Invention) أو قصـة خياليـة (Fiction). والحقيقـــة أن انتصـــار الأيديولوجيتيــن العلميــة والتاريخيـة فـي الربـع الأخير مـن القـرن التاسـع عشـر، أعـاد صياغـــة المسألة وبالتعابير نفسها التــي اسـتعملت فـي نهايـة العصرالقديم، عندمـا قورنت كلمـــة (Mythos)و(Logos) (لوغـوس)، و(Historia)(اسـطوريا)

1– محمد أركون مرجع سبق ذكره ص:141. ن.ط. (الفكر الإسلامي).

بحيث صارت تعني"ماليس له وجود في الحقيقة."[1]وهذا يدخل ضمن الصراع الذي كان دائرا بين اللاعقلاني والعقلاني. ومن تلك اللحظة انتصر (اللوغوس)، وأهملت الأسطورة في التفكير الغربي، حتى أعيد لها الإعتبار مع البحوث الأنتروبولوجيا.

1- رؤية ليفي ستروس للأساطير:

يرى ليفي ستروس أن الأسطورة " تتعلق دائما بوقائع حدثت " قبل خلق العالم" و"خلال العهود الأولى"وعلى كل حال في" قديم الزمان"[2] ولايهم مطابقتها للواقع والتاريخ، وإنما في تشكيل " قصر أيديلوجي" منيف وناجح من عناصر متفرقة."[3] ويرى أيضا أن"ما للأساطير من معنى ظاهر يوجد وراءه معنى يحجبه عنا راموز فهو يعتبر على غرار فرويد، أن الأسطورة شبه حلم جماعي يلزم تأويله وفك رموزه لكي نصل إلى معناه الخفي. وإذا بدت لنا الأساطير غير معقولة فإن هناك

1- ميرسيا إلياد -الأسطورة في القرنين التاسع عشر والعشرين ترجمة عدنان فرحة مجلة الفكر العربي ع 73 ص:39.

2- الطاهر وعزيز- بنيوية كلود ليفي ستروس دار الكلام المغرب 1988- ص:96.

3- محمد أركون- الفكر الإسلامي ق.ع تعليق صالح هاشم ص:208.

منطقا خفيا ينظم العلاقات بين كل هذه الأشياء غير المعقولة."[1]فلغة الأساطير هي، إذن، لغة رمزية، تخفي في أعماقها منطقا خاصا، يحجبه اللامعقول الذي يغلف لغتها. و" تبلغ الأسطورة إذن نفس الرسالة برواميز متعددة، وأهم هذه الرواميز هو الطبخي والصوتي والإجتماعي والكوني، ولكنها ليست متكافئة تماما، إذ لبعضها قيمة إجرائية أكبر من الأخرى."[2] ويقدم ليفي ستروس تحليلا رائعا لهذه الرواميز في كتبه، خاصة "ميثولوجيات". و"الميزة الأساسية للفكر الأسطوري تكمن في عينيته (Concreteness) فهو يعمل بإشارات (Signs) ذات خاصة فريدة وهي أنها تقع بين الصور (Images) والمفاهيم (concepts). وبكلام آخر، فإن الإشارات تشبه الصور في كونها عينية عكس المفاهيم التي ليست كذلك، بينما تتشابه الإشارات والمفاهيم من الناحية الأخرى من حيث القدرة على الدلالة."[3] فليفي ستروس يحدد مفهوم الأسطورة انطلاقا من مفهوم اللغة في اللسانيات، معتمدا على تقسيم دوسوسير للدال والمدلول

1- ليفي ستروس - نقلا عن الطاهر وعزيز - مرجع سابق ص:145.

2- المرجع السابق- ص:43.

3- ميرسيا إلياد- المرجع السابق ص:55.

في العلاقة اللغوية. فيعتبر الأسطورة بناء دائريا مغلقا. كما أنها تعبر عن الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة.وفي كتبه الأخيرة ربط بين بنية الأساطير، وبنية الموسيقى .ومن خلال النظرة التي يقدمها ليفي ستروس يقف على مجموعة إجراءات:

"1- فالأسطورة لايجوز أبدا أن تتفسر على صعيد واحد. إذ ليس ثمة من تفسير بعينه يمتاز عن التفسيرات الأخرى، فكل أسطورة هي عبارة عن إقامة الصلة بين عدة مستويات من التفسير.

2-والأسطورة لايجوز أبدا أن تتفسر وحدها بل يجب تفسيرها من حيث صلتها بغيرها من الأساطير التي تشكل، مجتمعة، مجموعة من التحولات.

3- والمجموعة الواحدة من الأساطير لايجوز أبدا تفسيرها بمفردها بل بالإستناد: أولا إلى مجموعات أسطورية أخرى، وثانيا إلى ناسوت المجتمعات التي تأتي منها."[1] فالأساطير تشكل شبكة علاقات فيما بينها، مما يعطي لها طابعا نظاميا له بنية كلية، ووتيرة حركة واحدة. وبهذا

1- ليفي ستروس- مرجع سابق ص:63.

المنهج يقدم ليفي ستروس قراءة علمية للأساطير، من حيث بناها ووظائفها، وذلك لبلورة "منطق العياني" وأهم النتائج التي يتوصل إليها هي اعتبار "المجتمع سستاما واسعا من الإتصالات بين الأفراد والجماعات."[1]، ومن هذا التصور يرى "أن من الممكن معالجة الطقوس والأساطير هي الأخرى بوصفها صيغا من صيغ الإتصال: إتصال الآلهة مع البشر (الأساطير) أو إتصال البشر مع الآلهة (الطقوس)."[2] المفاهيم المنهجية التي يقترحها ليفي ستروس لدراسة الأساطير توصلنا إلى استنتاج أن العقل البشري يشتغل ويبدع الأساطير بالطريقة نفسها، وهذا مايفسر تشابه الأساطير عند كل البشر. كما أن الأساطير ترتكز على لغة رمزية كثيفة وشعرية لهذا يمكن وضعها مع الإبداعات البشرية الأخرى كالأحلام وغيرها. ولفهمها يجب اختراق هذه اللغة وفك رموزها، وذلك لاكتشاف البنيات اللاشعورية التي تقوم عليها المؤسسات المجتمعية ومنتجات الفكر البشري. كما أن المجتمع يقوم على مبدأ

1-المرجع السابق- ص:65.

2- نفسه.



الإتصال في مستوياته كلها: النشاطات الاقتصادية السياسية- الإجتماعية الدينية "فإذا كانت الأساطير تتحول بفعل تأثير بعضها على بعض، فإن هناك علاقة من النمط ذاته توحّد، على محور متعارض مع محورها، مختلف الأصعدة التي تتطور عبرها كل حياة مجتمعية، ابتداء بأشكال النشاط التقني الإقتصادي، وانتهاء بسساتيم التصورات، مرورا بالتبادلات الاقتصادية والبنى السياسية والعائلية، وأشكال التعبير الذوقية والممارسة الشعائرية والمعتقدات الدينية"[1] وهذه النتائج سنفيد منها في مقاربة الكرامة.

2- رؤية ميرسيا إلياد للأساطير:

يرى ميرسيا إلياد أن" الأسطورة تقص تاريخا مقدسا وهي تروي حدثا من الزمن الأولي، زمن "البدايات" العجيب. والأسطورة هي دائما قصة "خلق" وهي تخبرنا كيف أن شيئا صار موجودا، وشخصياتها هي كائنات خارقة للطبيعة، وهي تعرفنا بنشاطهم الخلّاق وتظهر لنا قدسية

1- نفسه ص:63

عملهم أو، وبكل بساطة تكشف لنا طبيعة أعمالهم الخارقة."[1] إن هذا التعريف بحيلنا على مفهومي القدسي والدنيوي الذين يشكلان أساس بحثنا، فالأسطورة مرتبطة بخلق العالم والأحداث التي حدثت في ذلك الزمان الأولي من طرف كائنات خارقة، وبذلك فهي المتن الذي يحمل تصورات انتقال أشياء الكون ومظاهره من المجهول إلى المعلوم،" فكل ما فعله الآلهة أو الأسلاف، وبالتالي كل ماترويه الأساطير عن أفعالهم الخلاقة، إنما يدخل في دائرة القدسي، وبالتالي يشترك في "الوجود". وبالمقابل، كل ما يفعله الناس بمبادراتهم الشخصية، أي بدون نموذج مطيقي، إنما يدخل في دائرة الدنيوي، أي هو عبث ووهم، وبالتالي غير حقيقي."[2]فهذه الثنائية تحدد الفعل الأسطوري باعتباره تجسيدا لحضور القدسي بكل معانيه، لأنه مرتبط بالحقيقي الذي يعطي للوجود قيمة، وكل ماهو خارج هذا التجلي يعتبر غير حقيقي ووهمي وناقص، لأنه من معدن الفناء والزوال، أما الخارق الديني فهو الكمال، الذي يجب على

1- ميرسيا إلياد -مجلة الفكر العربي ص:51.

2- نفسه -القدسي والدنوي ص:93.

الإنسان أن يحاول بلوغه. فالبحث عن الاندماج بالقدسي هو ما يميز الإنسان الديني عن الإنسان غير الديني. فالأساطير بهذا التصور تشكل النماذج العليا "فكلما كان الإنسان متدينا، كان تحت تصرفه نماذج مثالية تعين له أنماط سلوكه وأفعاله. أو كلما كان متدينا، اندرج في الحقيقي، وقلّ تعرضه لخطر المتاهة في أفعال غير مثالية"ذاتية" وبالتالي ضالة."[1]فالخروج على النموذج المثالي هو ضلالة وضياع في العماء لأن مالم يمسه الدين يبقى مجهولا، غير مسمّى، عديم المعنى، والإندراج في القدسي يفترض التقليد والمحاكاة، أي تقليد الأفعال التي قامت بها الكائنات الخارقة التي تسيطر على الكون، ومن ثم تجاوز الناقص والعادي في الإنسان." فمن الأمور المهمة أن نلاحظ أن الإنسان الديني يتمتع بإنسانية ذات نموذج يفوق ما هو بشري، ويعلو عليه. فهو لايرى نفسه إنسانا حقا إلا بمقدار مايحاكي الآلهة وأبطال الحضارة أو الأسلاف الميطيقيين."[2] فالمحاكاة تفترض استعادة الأفعال التي قام بها الآلهة،

1- نفسه ص:92.

2- المرجع السابق-ص95.

وذلك لاستمرار قدسية العـالم. والإنسـان، نظـرا لبشـريته ونقصـه، يبقـى يحلم دائما بتجاوز قصوره، وذلك بتمثـل القدرة الإلهيـة فـي ذاتـه. لذلـك يبحث أن يكون محلا لتجلي القدسي، وهذا للسيطرة علـى الأشـياء. مـن هنا يحيا الإنسان الديني زمنين، الزمن المقدس الذي يسـتعيده مـن خـلال الطقوس والأعياد والشعائر الدينية، ويعيش الزمان العـادي." إن الإنسـان الديني يريد لنفسه شيئا آخر غـير الـذي يجـد نفسـه فيـه، يريـد لنفسـه أن يوجد على صعيد آخر غير الذي يجـد نفسـه فيـه، يريـد لنفسـه أن يوجـد على صعيد آخر غـير صعيـد اختباراتـه الدنيويـة. الإنسـان الدينـي ليـس معطى: إنه يصنع نفسه باقترابه من النمـاذج الإلهيـة. وهـذه النمـاذج قـد حفظتها له الأساطير وتاريخ البوادر الإلهية. يترتب عن ذلك أن الإنسـان الدينـي يعتبر نفسـه هـو أيضـا صنيعـة التـاريخ، وشـأنه فـي هـذا كشـأن الإنسان الدنيوي. لكن التاريخ الوحيد الذي يهمه هـو التـاريخ المقـدس."[1] هناك، إذن، تاريخين، التاريخ العادي والتـاريخ المقـدس، وبينهمـا يعيـش الإنسان الديني، مازجا في ذاته بين الطبيعي والخارق، الزمني والأبـدي.

1- نفسه. ص 95.

ويلتقي إلياد مع ليفي ستروس الذي يميز بين زمنين، الزمن الأسطوري، وهو زمن دائري يعود دائما، والزمن التاريخي، وهو زمن امتدادي يتقدم دائما.

3- وظيفة الأسطورة عند إلياد:

يرى إلياد أن وظيفة الأسطورة هي:" تثبيت النماذج المثالية لجميع الطقوس والفعاليات البشرية الهامة: طعام، جنس، شغل، تعليم، الخ. والإنسان، بما هو كائن بشري مسؤول مسؤولية تامة، يقلد البوادر المثالية التي ابتدرها الآلهة ويكرر أفعالها."[1] فجميع مجالات حياة الانسان وأنشطته يجب أن يمسها التقديس الدائم، وذلك بنقلها من العادي إلى القدسي، عبر استعادة الأفعال المثالية ."وهذا التكرار الأمين للنماذج الإلهية ذو نتيجة مزدوجة: أولا: الإنسان، إذ يحاكي أفعال الآلهة، فإنما يتمسك بالقدسي، وبالتالي بالحقيقي. ثانيا: إنه بفضل التحيين غير المنقطع للبوادر الإلهية المثالية يتقدس العالم، لأن السلوك

1- المرجع السابق ص:93.

الديني الذي يسلكه الناس يساهم في الحفاظ على قدسية العالم."[1] بهذا يحافظ الإنسان على حضور القدسي، ويتجاوز الوجود العادي الذي يحمل علامات الفناء. فهو يعيش الرغبة الملحة في تخطي الشرط البشري لبلوغ الكمال، وتحقيق الأفعال الخارقة التي تسمح له بالسيطرة على القوى الغامضة التي ترعبه، وعلى الموت الذي يعتبر اللغز الكبير بالنسبة له " فمنذ البداية يقيم الانسان نموذجه الخاص الذي يريد بلوغه على الصعيد الذي يفوق ماهو بشري، وهو الصعيد الذي كشفت عنه الأسطورة. إنه لايصير إنسانا حقيقيا إلابالتوافق مع ما تعلمه الأساطير، ومحاكاته للآلهة"[2].

نخلص من هذا إلى أن ميرسيا إلياد ينظر إلى الأساطير على أنها حكاية مقدسة، وهو التفسير الديني الذي يرى الأفعال والنشاطات الإنسانية تعبيرا عن رغبة في إضفاء الطابع القدسي على الدنيوي، كتعبير عن استمرارية حضور الإلهي في البشري.

1- نفسه ص:95.

2- نفسه ص:96.

4- رؤية محمد أركون للفكر الأسطوري:

يعتبر الجهد الفكري الذي يقدّمه المفكر محمد أركون، ضمن مشروعه لدراسة الفكر الإسلامي دليلا مهمّا للباحثين عن قراءةٍ علمية لهذا الفكر. وهو في بحوثه يحاول إعادة الإعتبار للأسطوري من أجل قراءة المتخيَّل الإسلامي، فهو يرى "أن اللغة الدينية تدعونا لأن نقرأ ونعيش هذه العلاقة التي تتجاوزنا والتي تربط بين الأسطورة – المقدّس- الخارق للطبيعة- العجيب المدهش -الغيب الخاص بالكائن المطلق... وقليلا ماننتبه إلى" أنّ المعنى المُعاش في الشعائر يتبعثر ويتبدد في التأويلات والتفاسير. وإذا كنا ملزمين للعثور عليه من جديد فإن ذلك بسبب أنّه في حالة ضياع دائم وأنّه يبحث عن حقيقة تجليه في مستقبل الأمل أكثر مما يبحث عنها في مرتكزات ماضيه."[1] فهو يشير إلى ارتباط الخارق والعجيب والأسطوري في بنية كلية، ليست إلا تجليا للعقل العلوي المتعالي (الغيب). والمعنى الديني يلزم أن نبحث عنه في حركته التاريخية حيث ينتج معناه بالإحتكاك مع الواقع، أي في

1- محمد أركون- الفكر الإسلامي ق.ع 1987 ص:190

صيرورته، لا في ماضيه. كما أنه يشير في كتابه "مقالات في الفكر الإسلامي" إلى استفادته من الأبحاث الأنتروبولوجية لليفي ستروس، وإلياد، وجلبار دوران، وخاصة مباحث الأساطير [1].

فيبين أنه "من أجل إعادة تشكيل الأسطورة (LeMythe) في وظيفتها المُبَنْيِنَة للمستويات الثلاثة: الشخصية الفردية –الشخصية القاعدية* * المجتمع. سنقرّ أن الأسطورة (Mythe) توجد في كل الحضارات: القديمة كالحديثة. ولكنها، تتعرض لتحولات دائمة وتصدر من التنسيق الشعري للمواضيع النمطية (Archytipique) (نهاية العالم متبوعة بخلق جديد، العود الأبدي، العصر الذهبي للحكماء، السلف، عودة المهدي،

1- Mohammed Arakoun- Essais sur la pensée Islamique- Ed Maison neuve et la rose --Paris- 1977 P246

* – من أجل فهم الشخصية القاعدية تراجع أبحاث رالف لنتون –كاردينر –وما يكل دوفرن M. dufrenne La personalite de base- P/ U/F 1966 و– لنتون– وغيره– الأنتروبولوجيا وأزمة العالم الحديث– ترجمة عبد المالك الناشف –المكتبة العصرية صيدا –بيروت1967. والشخصية القاعدية هي: مظهر نفسي متميز، خاص بأعضاء مجتمع معين، والذي يتجلى من خلال أسلوب حياة محدد من خلاله يطرز الأفراد اختلافاتهم الفردية: مجموعة السمات التي تشكل هذا المظهر... تستحق أن تسمى شخصية قاعدية، لا لأنها تُكوّن فعلا شخصية، ولكن لأنها تُكوّن قاعدة الشخصية لأفراد الجماعة ، و"القالب" الذي تتطور فيه سمات الطبع. .Mohamed Arakoun- Ibid P242..

سيد العدالة إلخ...) التي يتغذى منها الوعي الجماعي في اتصاله المباشر بالقدسي."[1] فهو يؤكد ما يقوله ليفي ستروس من أن الأساطير توجد في كل الحضارات، وما يميزها هو اللغة الشعرية التي تكثّف المواضيع التي تتعلق بالنماذج العليا، أي بالعلاقة بالقدسي وهنا يلتقي مع إلياد. ويرى أيضا أن "كل مجتمع يفرز ميتولوجيا (Mythologie) متلائمة مع ثقل تراثه وحاجاته المادية والروحية الحاضرة.

وإن ما يحافظ على توازن وديناميمة البنية الكلية هي الأساطير المشبعة بالإقتضاءات العقلية وذلك بتأمين التبرير الفوري لمبادرات كل وعي."[2] فالبناء الأسطوري لايميز الشعوب البدائية فقط، ولكنه موجود في كل مراحل التطور البشري، حتى في عصرنا الحديث، وهذه الأساطير التي يفرزها المجتمع تكفل الإجابة عن الحاجات التي تواجهه في احتكاكه مع الواقع. ولاشكّ أن المجتمع الإسلامي شكّل، هو أيضا أساطيره الخاصة، وهذا بصهره للمعتقدات السابقة على الإسلام في عمق

1- Ar koune Ibid. ص46 .

2- Ar koune -Ibid.

التصور الإسلامي"فالتاريخ يعلّمنا أن الإسلام قد احتفظ بالكثير من الشعائر والعقائد الخاصة بالدين العربي السابق عليه. فمثلا شعيرة الحج إلى مكة، والإيمان بالجنّ والتصوّرات الأسطورية المشكَلَة عن الشعوب القديمة، والكثير من القصص التربوية ذات العبرة، كل ذلك مرتبط بثقافات سابقة على الإسلام. ولكن القرآن يستولي من جديد على "أنقاض الخطاب الإجتماعي هذا"من أجل بناء" قصر أيديولوجي" جديد ... وبهذا المعنى نقول إن القرآن هو خطاب ذو بنية أسطورية، ولكن معنى الأسطورة هنا يطابق معنى كلمة القصص في القرآن وليس معناها الشائع في اللغة العربية: أي الحكايات الخرافية العارية من الحقيقة."[1]

فمحمد أركون يشير إلى أن هناك نصوصا أخرى تعيش داخل الخطاب الإسلامي، وحتى في القرآن الذي نجد فيه تناصات مع الكتب السماوية السابقة، والمعتقدات القديمة، ولكن الإنزياح والتحويل الذين يحدثهما في هذه النصوص يخدمان البعد الأيديولوجي الذي يدعو إليه.لهذا فإنه يختفي في ظل النظام الكلّي للإسلام خطاب آخر صامت، يعيش حالة اللامفكر

1- محمد أركون -الفكر الاسلامي -نقد واجتهاد- 1993 ص:141.

فيه، وينتفض في الممارسات الدينية التي تنقل الدين من تجريديته إلى الفعل الواقعي. ويربط أركون بين القصص الديني، والمفهوم الأسطوري لأن هذا القصص نجده مغيَّرا في ثقافات أخرى. فهناك معنى ضائع ومتبعثر في التأويلات، إذن، فـ"من المهم أن نعرف مدى تشظي الأساطير المُعاد استخدامها إذا ما أردنا أن نطلق حكما دقيقا على الروابط بين الأسطورة والتاريخ وبين العجيب المدهش والوقائع الحقيقية وذلك فيما يخص القرآن."[1] الذي يعيد بناء الأحداث من جديد، مفرغا الأساطير القديمة من محتواها، وهنا يظهر الدور الكبير لمفهوم المتخيَّل في مقاربة الخطاب الديني،فالأسطورة " تحفّز على التفكير عن طريق تلخيص التجربة التاريخية لجماعة بشرية ما بواسطة التعابير والصيغ الرمزية والأمثال والحكم والأساليب السردية القصصية."[2] وعندما يتحدّث أركون عن التصوف وعلاقته بالأسطورة يشير إلى "أنّ الخطاب الصوفي يوسّع من الجزء الرّمزي والأسطوري للخطاب الديني

1- المرجع السابق - 203.

2-نفسه - الفكر الإسلامي - ن.ق. 1993 -ص 142.

التأسيسي ثم يطوره ويستثمره (نقصد بالخطاب الديني التأسيسي القرآن بالنسبة للصوفية...). وهو (أي خطاب الصوفي) يفعل ذلك من أجل بناء معرفة قائمة على المسارّة وتشكيل غنُوصية* تدعّم المسار الصوفي وتغتني في خط الرجعة بواسطة معطيات كل تجربة سير بها حتّى نهايتها (الإ تصال: التواصل الإلهي، الإتحاد، الوجد أي تجربة الشطحات الصوفية.)"[1] فالخطاب الصوفي يستند إلى المرجع التأسيسي، ولكن يقرأه قراءة خاصة، تعتمد على أن الدين هو تجربة فردية، وامتحان ارتقاء نحو الأقصى حتى التوحد، وهذا ماترويه الشطحات. من هنا سرّية هذا الخطاب وحميميّته لأنه لغة نابعة من حرقة المعايشة الفعلية للدّين، حيث الحب لا الخضوع، هو الدّليل في السفر الروحي. إنه المعرفة بالقلب والذوق، المعرفة الباطنة لا الظاهرة. وأركون يشير

---

*-يسمى الغنوص (Gnose)، والكلمة اليونانية (Gnosis) ومعناها : المعرفة. وقد استعملت بمعنى العلم والحكمة. غير أن مايميز العرفان هو أنه من جهة معرفة بالأمور الدينية تخصيصا، وأنه من جهة أخرى معرفة يعتبرها أصحابها أسمى من معرفة المؤمنين البسطاء . الجابري – بنية العقل العربي – ص-253.

1-محمد.أركون-الفكر الإسلامي-ق.ع-1987-ص159.

في موقع آخر إلى أنّ مزدوجة ظاهر/ باطـــن " تمثّل في الإسلام نوعـا من الإستمرارية الخاصة لذلك الصراع الشهير الذي افتتحه الفكر اليوناني بين الأسطورة/والعقل المنطقي المركزي (MYTHOS/ LOGOS) أي الصراع بين أفلاطون وأرسطو. كما أن هذه المزدوجة ذات منشأ لغوي أيضا، لأن لكل نص معنى حرفيا ظاهريا/ ومعنى مجازيا باطنيا أو بحسب عالم الألسنيات الأمريكي" تشومسكي": بنية عميقة/ وبنية سطحية."[1] فالعالم ظاهر وباطن، والمعرفة عقل وقلب، فالعقل يُؤخذ بظواهر الأشياء، والقلب مأخوذ باللبّ والجوهر. وهذه المعرفة الصوفية تستعيد النمط الأصلي النبوي وتعود إليه، لأنه اللحظة المُؤسسة والنموذجية، التي تَحقّق فيها الحضور الإلهي لتحويل التاريخ، وإضفاء القداسة عليه. وهذه العودة تُجدّد طاقات الأمة وتبقي على تماسكها، فهي" تستمدّ كلّ ذلك من هذه العودة الأسطورية إلى زمن يفوق كل الأزمان وحدث يتجاوز كل الأحداث. قصدتُ بذلك الزمن والحدث الإفتتاحيين الذين يقسمان الزّمكان إلى مقدس/ دنيوي، وقبل/ بعد

---

[1] - نفسه –ص 213.

(المقصود زمن النبوة وحدث الوحي)."[1] فالأمّة المثالية تنظر إلى اللّحظة التأسيسية باعتبارها لحظة الكمال، لهذا تؤسطِرُها، وتحاول دائما استعادتها باعتبارها النموذج الأعلى. "فالفكر الأسطوري الذي هو تحليلي وتركيبي في الوقت نفسه، والذي يرجع دائما إلى الوراء نحو تاريخ مضى، لكنه حيّ دائما، أي نحو الأصل المَمْحُوّ (المنسي). لكن المُعَايِش أبدا لمبررات وجود النظام الحاضر للعالم، هذا الفكر الأسطوري لايمكن أن يبدو إلا فكرا لازمنيا، يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء ويعرّي أسُسَها التوليدية والمتزامنة."[2] ففي التصوّر الديني، الزمان دائري كما يرى ذلك إلياد، أيضا، يعود في دورات مضبوطة ليعطي الوجود مبرراته، وشكله، وذلك بحلول القدسي في الدنيوي. ويُطَوّر محمد أركون فرضياته هذه في مقالة (العجيب الخلاّب في القرآن)[3] ليربطه بالمُتَخَيّل إذ يرى" أنّ القرآن يُؤَسّس علاقة تَحَسُّس وَعي أو إدراك وعي (-Rapport perception

---

1- نفسه –ص 159.

2-محمد أركون- الفكر العربي- ق.ع- 1987 –ص:126.

3- المرجع السابق .

(conscience)* مبنية على قبول العجيب المدهش: أي الجميل والخيّر واللانهائي بصفته مكانا أو فضاء لانبثاق الشخص الإلهي"[1]، ممّا يجعل الذين يَتَلقّون القصص الأنبيائي والديني والكرامي ينخرطون فيها"لأن سامع القصة ليس مجرد مشاهد لأحداث تسليه وتمتّعه دون أن ينخرط بوعيه في كل ذلك. على العكس إنه جزء لايتجزأ من بنية تَمَثُّلِيّة (Structure Actantielle) ثابتة...إن هذه البنية التمثّلية تشكل اللُّحمة العميقة والمستمرّة والدائمة لكل الأحداث التي تحلّ بالعوالم المخلوقة وتاريخ البشر. إنّها تُوَجِّه الإدراك والإحساس بهذه الأحداث وذلك بدعمها لحيوية (الديناميكية) "الأمّة" المختارة لكي تشهد على الحضور الفعّال للكائن المطلق (L'etre) (أي الله) وتمنع من انحطاط التاريخ الإلهي إلى مجرّد تاريخ دنيوي (أي تاريخ ومصير عادي)."[2] فمُتَلقي القصص الديني مشحون بقابلية العبور إلى العوالم، التي تخلقها هذه القصص، والعيش

---

* – يستعير محمد أركون هذا المفهوم من Henri MeSchonic- pour la poétique-1970 Gallimard.

1 – محمد أركون –نفسه ص 191

2 – نفسه – ص 203 – 204.

فيها وتصديقها، لأنّها تُشَكّلُ التَّجلّي الإلهي في الدنيوي، والوقائع التي أسَّسَت للتَّحريك الإلهي للتاريخ، وبذلك فالخارق للطبيعة والمدهش لا يصبح فعلا غير ممكن، ولكنّه قدرة تتاح للأنبياء ومن بعدهم للأولياء. والمؤمنون يعيشون هذا عبر التَخَيُّل* ."ولكن من أجل إدراك هذه القيمة النموذجية فإنه يلزم على الوعي أن يخترق رمزية الحياة والموت، والخلاص واللعنة،والفرح والحزن،والأمل واليأس،أي أن يخترق كل المفاهيم التي تتجاوز تفريقنا المعروف بين الواقعي والخيالي، الصحيح والخطأ، التاريخي والأسطوري، الطبيعي والخارق للطبيعي."[1] وبهذا فأركون يشكّل رؤية خاصة للفكرالأسطوري، ويحاول مقاربة الخطاب الديني من موقع إعادة الإعتبار للأسطورة بتمظهراتها في العجيب المدهش والخارق، أي كمتخيّل يُجَسّدُ علاقة القدسي بالدنيوي، وذلك في تجليه داخل القصص الديني، كما تَلَقَّته المُخَيِّلَةُ الشعبية، والإضافات التي لحقته. ذلك أن هناك حكاية تأسيسية تتحوّل مع التغيّرات التي تَمَسُّها في

* – سنحلل فيما بعد دور التخيل في طبيعة تلقي الكرامة.

[1] – المرجع السابق – ص 204.

الأوضاع التي تستقبلها، وتُضفي عليها الطابع الخاص الذي يستجيب للشروط السوسيو تاريخية. فالخطاب الديني هو خطاب يمتصُّ البعد الأسطوري، وهذا لأن المجتمعات التي تَتَلَقَّاهُ لاتتركه صافيا مُجَرَّدا، ولكن تطبعه بالتصورات والمعتقدات التي تعيش في البنيات اللاشعورية لهذه المجتمعات، لتكون الأسطورة هي الشرح للإستعمال الديني،الذي يكون في بعض الحالات قد اندثر. فيظهر الديني الذي يُمَثِّلُ حالة التأمُّل والتسليم الصادق، والأسطوري الذي يُمَثِّلُ حالة التَّخَيُّل التائه اللاّعب، ممتزجين في لحظة التمّاس بين هذين الفضائين لتشكيل المُتَخَيَّل.

خلاصة:

بعد أن عرضنا هذه الآراء النظرية التي تتعلق بتحليل الفكر الأسطوري، نصل إلى مجموعة ملاحظات تتعلق بعلاقة الكرامة والأسطورة. حيث لاحظنا التشابه الكبير بينهما، ممّا يجعلنا نشير إلى أن الكرامة تحاكي الأسطورة وتعيد وظائفها. والنقاط المشتركة بينهما يمكن أن نوجزها في مايلي؛إنّها:

- حكايات ذات لغة رمزية كثيفة.
- ترتبطان بالبنيات اللاشعورية.
- تخفيان وراء لامعقوليتهما بناء منطقيا يمكن ملاحظته.
- شموليتهما وانتشارهما في كل المجتمعات، وفي كل التاريخ البشري.
- تُشكّلان بؤرة تواصل بين القدسي والدنيوي.
- تتعاملان مع الخارق والفوق طبيعي.
- تجمعان بين التاريخي واللاتاريخي.
- تشابهها فيما بينها ممّا يجعلها تُشكّلُ بنية واحدة (تشابُهُ الكرامات فيما بينها) و(الأساطير فيما بينها).
- الطابع الشفهي لكل منهما.

مظاهرمحاكاة الكرامة للنَّمط السِّحري الأسطوري :

نـرى الآن، بعـد أن بيَّنـا أن الكرامـة الصوفيـة تحـاكي النمـط السحري- الأسطوري وتعيده، كيف تتجلى مظـاهر المحاكـاة، والمفـاهيم والبنيات والوظائف التي تربط بين النظرة السحرية الأسطورية للعـالم، واستمرارها فـي الكرامـة. وكيـف أنَّ الولـيَّ الصوفـي يعيـد وظـائف السـاحر. ويمكـن إدراك ذلـك مـن خـلال الإشـتراك فـي النظـرة لمفـاهيم الزمان والمكان والخارق."فـالموقف العرفـاني،.. موقـف سـحري: يلغـي العالم ليجعل من"أنا" العارف الحقيقة الوحيدة، هو يعتبر العـالم شـرا كلَّـه ليجعل من "أنا"ه، ومن"أنا"ه وحده " نفحة" الخير الإلهي الوحيـدة فـي هـذا العـالم. وبِنَقلَـةٍ سـحرية ينقـل "العـارف" تاريخـه إلـى مـا قبـل تـاريخ البشر.لابَل إلى ما قبل "تاريخ الملائكة"ليجعـل مـن نفسـه كائنـا إلهيـا بـل جزءا من الإله."[1]

فالولي (العارف) يعتبر نفسه الكائن المنذور ليجسد الإنتصار الدائم للخير على الشر، ويرفع من ذاته بنرجسية قد تبلغ درجة التساوي مع الله كمـا في الشطحات، فهو لايكتفي ببشريته، ولكنّه يصبو إلى تحقيـق الألوهيـة، لكي يسيطر على قوى الكون" فلا يعـود يعـترف بقيـود المكـان ولابقيـود الزمان ولابقيود الطبيعة ولابناموس أو سُنَّةٍ من نواميـس الكـون وسـننه.

1- الجابري المرجع السابق ص:379. (بنية العقل العربي).

وهكذا ينتقل في لمح البصر من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان لايعترف بالمسافات المكانية ولا الزمانية بل كل شيء حاضر حضورا زمانيا ومكانيا."[1] فالزمان أو"الوقت" بالإصطلاح الصوفي، ليس قياسا ولكنه حالة داخلية "ويصف شارل بويش زمان الغنوص بأنه زمان منكسر مقطع بسبب ما يناله"العارف" من"كشف" يقطع علاقته مع العالم الخارجي،وبسبب مجاهدة العارف من أجل تحقيق القطيعة مع هذا الأخير. أما التاريخ فهو بالنسبة للعارف تاريخ مضاعف تحتويه الأسطورة احتواء، أما اللازمن فهو يُفَسَّرُ أيضا تفسيرا أسطوريا... وعلى العموم، يقول بويش، يميل الفكر العرفاني إلى إنكار الزمان أو على الأقل إلى تخطيه وتجاوزه."[2] إنّ الولي بهذا يجسد الموقف السحري -الأسطوري، الذي يقفز على شَرطِيَّةِ الكائن المحدود في حَيِّزِ قواه، ليبلغ القدرة الخارقة التي تلغي مفاهيم الزمان والمكان. فالموقف الصوفي هو موقف إخلال بالقوانين المُنَظِّمَةِ لحركيَّة الكون،" ولاتقف

1- نفسه.

2- نقلا عن الجابري- المرجع السابق- ص:355-356.

قدرة العارف"الخارقة للعادة " عند هذا الحدّ، بل إنّها كما تخترق الزمان والمكان تقلب الطبائع وتأتي بالمطر في غير وقته ومن غير توفر شروطه كما تأتي بالطعام الذي تأكل منه المئات بل الآلاف، من لاشيء، وتأتي بالنصر، وتجعل صاحبها يمشي في الماء ويطير في الهواء."[1] أي أنه يأتي بالأفعال التي لايمكن للإنسان العادي أن يفعلها، وذلك باستعادة الموقف السحري -الأسطوري، الذي يساعد على تحقيق عالم نعيمي مليء بالخير والبركة، بدل العالم الموجود الفقير والقاسي. وفي هذه المحاكاة هناك تجديد يمس الموقف والرؤيا للكون والأشياء، فالأولياء"لايتعاملون مع الأساطير كما هي بل يوظفونها توظيفا دينيا فيجعلون منها "الحقيقة" التي وراء"الشريعة" و"الباطن" الذي وراء"الظاهر"."[2] كما رأينا سابقا في توضيح أركون. مِمَّا يجعلهم يرون أن هناك دائما حقائق خفية، لاتتاح معرفتها إلاّ للذي مسَّته الألوهية والخارق. والحقيقة عندهم هي الرؤية السحرية التي تكرسها الأسطورة.

1-المرجع نفسه ص:379.

2- المرجع السابق -ص: 378.-379

وذلك لإحلال عالم غني آمن مقابل عالم مُهَدَّدٍ وفقير. وهذا التصوُّر للإنسان الكامل هو الخلاصة المُتَضَخِّمَةُ لرغبة المجتمع في تحقيق الخلود، وتجاوز احباطات الواقع ومآسيه، عن طريق الشعور الحالم الذي" يلجأ إلى نسج عالم خيالي خاص به ينتقي عناصره من الدين والأساطير والمعارف الشائعة، والتي تحمل طابعا سِرّيا بصفة خاصة."[1] إنَّ عجز الإنسان عن الإجابة على التحديات التي تواجهه، وعلى ألغاز العالم الغامض، تفسح المجال للمُتَخَيَّل ليفعل فعله، وينتج البدائل اللازمة لتخفيف حِدَّةَ التَّوَتّرِ. فالكرامة كالأسطورة " تُشَيِّدُ بناءها على أنقاض استحالة الفعل الواقعي الحِسِّيِّ والفعلي. وأتى الفعل القصصي والأسطوري امتصاصا لشعور الإحباط إزاء الهزيمة والموت وإزاء الفعل الواقعي المنقوص والمستحيل ثم كان تَذَاوُتا وتماهيا وتماثلا مع كل الشخصيات والشخوص اللاواقعية وخصوصا مع أبطالها، كمحاولة

[1]– نفسه ص 378.

لإعادة صياغة الوجود بشكل قصصي خرافي، وكمحاولة للتعويض والحفز."[1]

فالكرامة تُؤَمِّنُ كالأسطورة استقرار الذات مع الحقل، ولو على المستوى اللاواعي. وهي بذلك "صورة للعالم المثالي، وللسلطة المثالية والمجتمع الأكمل، ولشتّى الفضائل والقيم العليا التي كان يتخيلها الإنسان ويتمناها."[2] فالكرامة تبحث عن تحقيق الأصل الكامل في كل شيء، باستعادة الزمن المفقودالذي يمثل الأصل، حيث كان ينعم الإنسان بالأبدية.. زمن المدينة الفاضلة، العجيب الآهل بسكان خيرين ينعمون بالقوة والحرية والسعادة، إنّه عالمٌ كلُّ شيء فيه ممكن." فهي تُنَظِّمُ كلَّ شيء وتعلِّله سحريا ووفق ما تَوَده هي أن يكون- كي تضعه في خدمة البطل- وتُبرِزَ، من الجهة العقلية، محاولات لبناء عالم خاص، وهمي وسهل، وقريب من التَخَيُّلات المنسوجة في أحلام يَقْظَوِيَة."[3]فالبطل الصوفي يُوَحِّدُ الأزمنة والمتناقضات، ويتخطّى ثنائيات: الغيب| الشهادة،

---

[1] - مشهور مصطفى- مجلة الفكر العربي- ص:115.

2- د. علي زيعور- الكرامة والأسطورة ص:33.

3- نفس المرجع ص:84.

المرئي| اللامرئي، الله| الإنسان، وبذلك فللكرامة، بالإضافة إلى النمط السحري- الأسطوري، علاقة بكل التعبيرات الرّمزية للطبقات اللاواعية للذات الإنسانية، كالأحلام والخرافات والمعتقدات الأخرى التي يمكن إدراجها تحت هذه النمط.فالكرامة تتميز بأنّها تمتصُّ كل التَمثُّلات الإنسانية المُتعلِّقة بالمُتَخَيَّل، من أدب شعبي، ومظاهر أنتروبولوجية مُتَجَذِّرة في عمق الوعي الإنساني.

إنّها الجانبُ اللاواعي، والتّحتيُّ الذي يجيب عن أسئلة الواقع المُتَأَزِّم، بواسطة التحقيق الإسقاطي لأماني الجماعة، يظهر فيها محاولة الإنسان إعادة تشكيل العالم كما يريد، لتحقيق قيم الخير والحكمة والكمال..وفي كل هذا تتشكل السلطة المنبعثة من الرَّأسِمَال الرّمزي* لمواجهة القهر الذي تمارسه الطبقات المسيطرة. إن الكرّامة تُعَبّرُ عن انتفاضة الهامش والمُقصى واللامُفَكّرِ فيه.

---

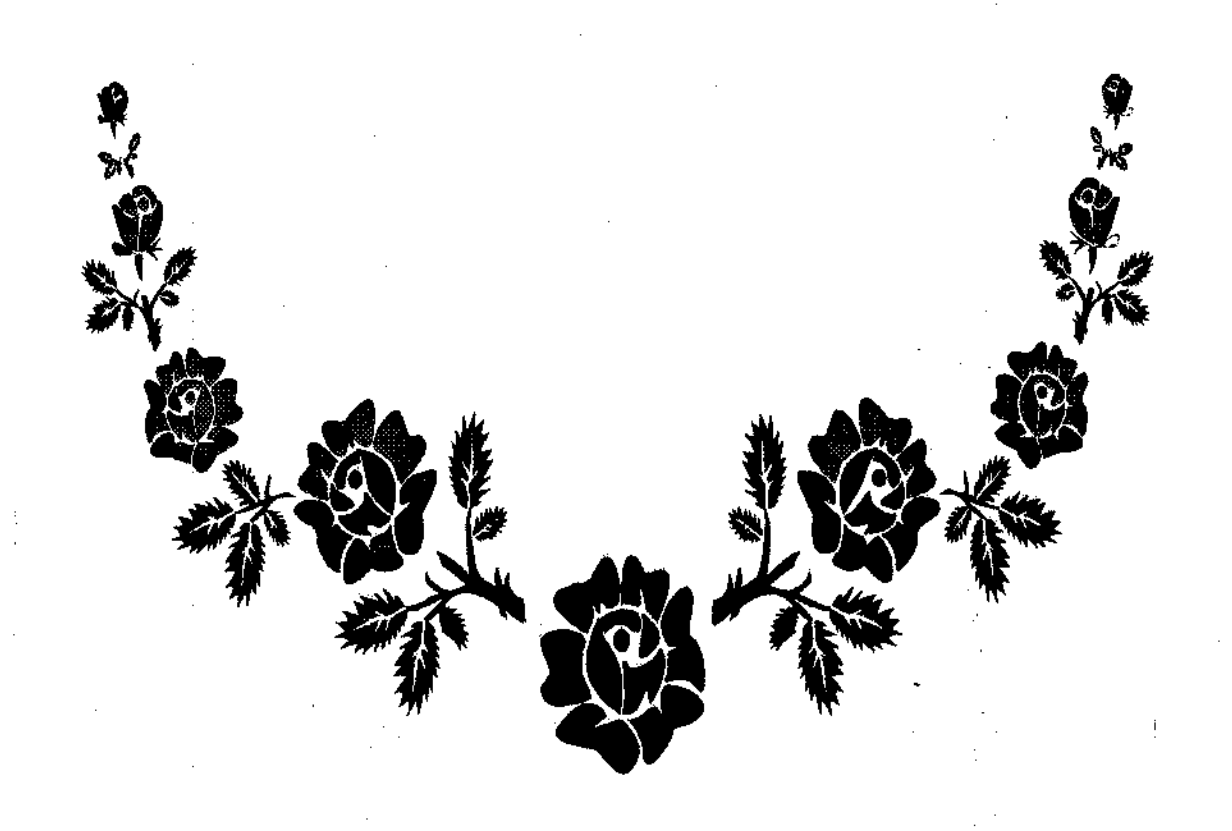
* - للإطلاع على مفهوم الرأسمال الرمزي- يراجع: بيير بورديو- الرمز والسلطة- ترجمة عبد السلام بن عبدالعالي- دار توبقال الدار البيضاء -المغرب -ط1 -1986 -ص:76.



الفصل الثالث

الكرامة الصوفية

والحكاية



تعاملنا في المراحل السابقة مع الكرامة في علاقاتها الخارجية، أي في بنياتها الثقافية وعلاقتها بأنماط مُتَجَذِّرة في الوعي البشـري، وأبرزنـا أنَّ ذلك يقوم على أساس المحاكاة. والآن سنتعامل مع الكرامة في بنياتها الداخلية، والتي تُشَكِّلُ طبيعة هذا المتن كنوع أدبي، وعلاقته مع الأنـواع الأخرى. وهذا لأنَّنـا نتناولها " على أساس التوفيق بين قراءة داخلية تحاور الرُّموز والمضمون الثقافي، وبيـن قراءة خارجية تُوَظِّفُ موقع الكرامة في سياقها الحدثـي."[1]وقبل هذا، لابدَّ من الوقوف عند مفهوم الكتابـة الصوفيـة، فقـد رأينـا قبـل الآن أن التجربـة الصوفيـة لهـا تَمَيُّزَها،حيث تقوم على الإكتنـاه الذاتي للوجود، والإتجاه نحو محاورة المطلق (الله)، والإتِّحاد معه. فالمعرفة حال غير مُستقرَّة و" لاثبات لهـا، أي لانهاية لها. وهي معرفة ترفض المُسبق والجاهز، والمغلق. معرفـةٌ بقدر ما تَتَّسع نشعر أنَّها ما تزال ضيِّقة، وكلَّما ظننَّـا أنَّـا اقتربنابها من الطمأنينة إزددنا حيرة."[2] فالقلق الذي يعيشه الصوفي المُشَتَّتُ بين النقص

1- محمد الشريف-" المستفاد" أو استقطاب التيار الصوفي على عهد الموحدين- مجلة دراسـات عربية- ع1-2-نوفمبر-ديسمبر-1995ص 156.

2- أدرنيس- الصوفية والسوريالية- ص:116

والكمال، أسَّسَ لكتابة تُمليها هذه التجربة الذاتية. فكانت الكتابة الصوفية لغةً أخرى داخل اللغة المتعارف عليها، وخطابا له أدواته ومفاهيمه الخاصة. ومن هنا فهذه الكتابة "تهدف إلى تكوين إنسان كامل بطرق خاصة."[1] وهذا مايُمَيِّزُها عن باقي الأنواع. إنّها كتابة ارتقاء لها شفافية العبور بين وجودين، وهي بما أنَّها تُجَسِّدُ امتحان الإنسان للبحث عن الكمال، فقد ضَمَّت كلَّ ما يُؤَكِّدُ حضور الممكن والفوق- طبيعي، والعجيب المدهش. وهذه الكتابة أنواع: "منها كتب الطبقات الصوفية، والشعر التعليمي الصوفي، والرمز الصوفي، والشعر الذي قيل في غرض التَّصوف، والكتب التعليمية الصوفية، والمؤلف الصوفي الذي يجمع بين دِفَّتيه غالب أنواع الثقافة العربية وكأنّه من كتب الأدب العام."[2] ولهذا فإنَّ تناول الكرامة يجب أن يستند إلى تحديد لموقعها ضمن هذه الأنواع. فهي تنتمي لكتب الطبقات الصوفية (المناقب)، التي تتحدث عن البطل الصوفي وحياته وأصله وخوارقه.

1- محمد مفتاح- دينامكية النص- ص129.

2- نفسه ص:130.

1. تظهر الكرامة حكاية تروي حدثا (أحداثا) عاشها الصوفي. تسمى كرامة لأنها تسمو به من مستوى أدنىهوالمستوى الدنيوي الى مستوى أعلى وأكمل هو المستوى القدسي. وتُعَرَّفُ الحكاية بأنها "مجموعة من الأحداث (أو من الأفعال السردية) تتوق إلى نهاية أي أنها موجهة نحو غاية. هذه الأفعال السردية تنتظم في إطار "سلاسل" تكثر أو تقل حسب طول أو قصر الحكاية كل سلسلة(Seqence) يشد أفعالها رباط زمني ومنطقي."[1] هذا التعريف يُحَدِّدُ الإطار الشكلي للحكاية، وهو عام. وللتخصيص أكثر، من أجل تحديد ملامح الحكاية الصوفية، وإدراجها ضمن النوع الذي تنتمي إليه لابُدَّ من الإشارة إلى أنّ هذه الحكايات تهدف إلى إظهار بطولة البطل الصوفي، وتجاوزه لكل العراقيل. وهي تتميز، إلى جانب هذا، بجمعها بين الواقعي والأسطوري، واحتوائها لِمَعَانٍ باطنية. وبذلك فهي تطرح مشكلة تصنيفية. ولِحلِّها نتبنى التقسيم الذي قدَّمه الباحث عبد الحميد بورايو في كتابه "القصص الشعبي في

1- رولان بارط -نقلا عن :كيليطو -الأدب والغرابة -دار الطليعة-بيروت- لبنان- ط1 1982 ص:32

منطقة بسكرة."[1] حيث يدرج قصص الأولياء ضمن قصص البطولة. هذه القصص التي تُشَكِّل مستويين للعلاقة: مستوى عمودي يُشَكِّلُ حلقة الوصل بين الإنساني والالهي، ومستوى أفقي يُشَكِّلُ علاقة الإنسان بمجتمعه وبالآخرين. وهناك خصائص تُمَيِّزُ الأدب البطولي "من أهمِّها اعتماده على الوقائع والشخوص التاريخية ومحاولة الرّاوي إضفاء ثوب الحقيقية على ما يرويه ووجود وفاق بين إرادة القوى العلوية (الإلهية) وإرادة البطل.وتَتَدَخَّل القوى الخارقة لمساعدة البطل أو محاربته أو مناصرة أعدائه، غير أنَّ تدخُّلها لايطغى على ما تصنعه القدرات التي يتمتع بها "البطل الإنسان" وهي قدرات عقلية وجسمانية وروحية، وأدب البطولة أدب موضوعي ذو طابع درامي يجنح الى المبالغة في التصوير، ويستعين بمجموعة من العمليات السردية -يسميها "بورا" "آلية سردية"- التي تتكرر في كثير من الأحيان بصيغ متشابهة"[2]، فنلاحظ، إذن، أنَّ القصص البطولي يجمع بين الأحداث الواقعية والمُخْتَلَقَة، وبين

1 – عبد الحميد بورايو- القصص الشعبي في منطقة بسكرة- م،و،ك- الجزائر 1986

2- المرجع نفسه ص:69-70

الطبيعي والفوق طبيعي، حيث يعيش الإنسان علاقات خاصة مع القوى العلوية. كما أنها تتميز بالتشابه لأنها تتضمّن " آلية سردية" واحدة. وتختلف قصص الأولياء عن باقي أنواع الأدب البطولي من حيث المنظور الذي تتناول من خلاله موقع الانسان في الوجود. فعلى الرغم من اشتراك هذه الأنواع في فكرة الخير الذي تُجَسِّدُه منتصرا دائما إلاأنها لاتعالجه بالطريقة نفسها، "ففي الأسطورة يتجسد الخير خارج ذات الانسان. وتبحث عنه الحكاية الخرافية في ذات الإنسان، لكن إنسان الحكاية الخرافية كائن من ورق، لايصلح أن يكون نموذجا يحتذى به، تتّسم أعماله بالفضيلة والبطولة في آن واحد وتتحقق له الولاية عن طريق العمل الصالح والمعجزة."[1]كما أن الباحث يرى أن هذه القصص مرتبطة "بالطقوس التي كانت تُؤَدَّى في مراسيم مايمكن أن نطلق عليه "عبادة الولي"[2]، وذلك لأنها تُروَى في أماكن معينة كالرباطات والأضرحة وفي أزمنة خاصة كالإحتفالات الدينية. وهي، بالإضافة إلى ذلك تصبغ على الولي قدرات خارقة هي من قدرة الله، وهذه القدرات

1- المرجع نفسه ص:107.

2- المرجع نفسه ص:108.

تبقى للولي، حتّى بعد أن يموت. لهذا تزار الأضرحة للتبرّك، ويمكن أن يُوَرّثَها لأحد مريديه. كما يرى الباحث أن هذا القصص عرف في تطوره، مرحلتين؛ مرحلة أولى عندما عَبّرَ عن ولاية الأنبياء والزُهّاد، ثم مرحلة ثانية عندما عبّر عن ولاية رجال الطرق والصوفية، فحمل في المرحلة الأولى دعوة أخلاقية وتوجيها لسلوك الفرد حسبما جاءت به العقيدة الإسلامية في مصادرها الأصلية، وهو توجيه يَنْصَبُّ على علاقة الفرد بربه من ناحية، وعلاقته بالآخرين من جهة أخرى، وتتمثل العلاقة الأولى في طاعة الله وعبادته، وتتمثل العلاقة الثانية في التزامه بحدود النظام الإجتماعي الذي جاء به الاسلام... وكان في المرحلة الثانية تعبيرا دراميا عن عقيدة التصوف وفكرة الكرامة."[1] وهذا التطور يُبَيِّنُ انتقال التصوف من الزهد الذي كان معروفا عند الأنبياء والأتقياء إلى المراحل التي نضج فيها وامتصّ أنماطا ثقافية أخرى، كما لاحظنا ذلك سابقا. وهذا التحوّل أحدث تغييرا في طبيعة التعامل مع البطل الصوفي. "ومن هنا جاء البطل في المرحلة الأولى إنسانا يحترمه الناس، ولكنهم

---

[1] – المرجع نفسه ص:117-118

لايقدِّسُونه، يعيش بينهم كأي فرد منهم بحجمه الطبيعـي، يحـزن ويفـرح، ويخطئ في حقِّ الناس، وفي حقِّ ربِّه، ويتفانى في خدمة خالقـه، ويلقـى العقاب أو العتاب. وجـاء فـي الثانيـة وسيطا بيـن اللـه والنـاس، تحتـوي طبيعته البشرية على طبيعة إلهيـة، لـه قدرات تفـوق القدرات البشـرية، لايخضع لحدود الزمان والمكان، فيظهر بعد وفاته ويتجسَّد فـي صورتـه البشرية في كل مكان وفي كل لحظة، يتفـانى النـاس فـي خدمتـه ويكـون خلاصُهُم في رضاه."[1] فالكرامة الصوفية بهـذا تتضمـن المسـتويين معـا. فهـي، كمـا نجدهـا فـي أدب المنـاقب، تكتفـي تـارة بحيـاة الولـي وتعلُّمـه ومؤلفاته وأسفاره ووفاته...وقد تتجاوز ذلك أطوارا أخرى، لتتحدث عـن الخارق في حياة الولي. فهي، إذن، تَجْمَعُ بين الحدث الواقعي التـاريخي، وبين الحدث الخارق الأسطوري. ومن هنـا نلاحـظ أن الكرامـة تتقمـص عدة تمظهرات، وتمتص أنواعـا أخـرى. ومـا يؤكـد زعمنـا هـو طابعهـا الخرافي، حيث إنها تُشْبِهُ أدب العجائب والغرائب "ففي هذا النـوع تلعـب المصادفة، شأن الكرامات الصوفيـة الخارقـة، والأحـلام وتَدَخُّل الجـان،

---

[1]– المرجع نفسه ص: –118

وتأثير شيء ما، والغلط، وتَوَهُّمُ الحواس، والحمق دورها كاملا غير منقوص."[1] وهي أيضا قابلة لأن تطبق عليها المناهج العالمية التي طُبِّقَتْ على الحكايات الخرافية، كمنهج بروب وتطوراته في المنهج السيميائي، لأن البطل الصوفي يمر فيها "بالمراحل الثلاث المعروفة، الإختبار التَّهْييئي والإختبار الحاسم وقت محاولة الإنجاز، وحصول التشريف بالكرامة أي أن هناك، موضوعا ثمينا مبحوثا عنه بدون الحصول عليه يختلُّ التوازن، ولايُحْصَلُ عليه بسهولة، وإنَّما تكون هناك موانع وحواجز يتغلَّبُ عليها البطل فيحصل عليه فيقع التوازن المنشود."[2] فهي من خلال هذا تحاكي الأنماط الخرافية. وقد أقرَّ قبل هذا كل من "بروب" و"ليفي ستراوس" تشابه الأسطورة والحكاية [3]. ونحن بيَّنا أنَّ الكرامة تحاكي الأسطورة وتعيد وظائفها. من هنا تأتي، في المقام

---

[1]–محمد مفتاح. المرجع السابق. ص143.

[2]– محمد مفتاح – المرجع السابق ص 143.

[3]– كلود ليفي ستروس–فلاديمير بروب– مساجلة بصدد علم تشكل الحكاية– ترجمة .محمد معتصم– عيون المقالات– الدار البيضاء –المغرب ط1–1988 –ص:15 وما بعدها.

الأول، ضـــــرورة ربط الحكاية الصوفية بالبعد العجائبي والغرائبي ثم في مستوى آخر سننـــتقل إلى تلقي الحكاية الصوفية.

الكرامة الصوفية والبعد العجائبي :

تَتّسع الكرامة الصوفية، في تعاملها مع عالم الإمكان، لتمسّ أبعـادا تخييليـة لهـا موقعهـا الخـاص فـي بنيـة الفاعليـة الثقافيـة، ولهـا تأثيراتهـا الملموسة في بنية الكرامة في حدّ ذاتها. ذلك أنها تتعلق بوظائف الإنسان الخلاقة من أجل تخطّـي محدوديـة شـرطه للإنفتـاح علـى رحابـة الكـون والمجهول. وبما أن الكرامة تصهر في بنيتها عـالمي الواقـع والمحتمـل، والطبيعي والفوق- طبيعي، فلا بدّ أنّ هناك آليات تُحرّكُ الطاقة التَّخْييليَّة لتخلق هذه العوالم، التي تبدو للوهلة الأولــى غريبـة وغير معقولـة. مـن هنا يأتي دور البُعْدِ "الفَانْطَاسِــي" الـذي يشـتغل داخـل الكرامـة الصـوفيـة. وسنحاول أن نقارب هذه الأخيرةمن خلاله.

في تحديد الفانطاسي و وظيفته :

إنّ حيويـة المُتَخَيَّل لاتحدُّهـا حـدود، فهـو مفتــوح علــى كـل مــا يُتَصَوَّر،وما يصعب تَصَوُّرُهُ، لهذا يَكْفُلُ للنَّشاط الإنسـاني إبداعيَّتـه. فهـو الفضـاء الَّذي يتحرك فيه "الفانطاسي"، وهو المُنَشِّـطُ للإستجابة الإنسـانية

الأولى، والتي تتمثل في الدهشة والإعجاب والحيرة. فأينما وجدنا هذه الحالات، لاشكَّ أنَّنا سنُصَادِفُ "الفانطاسي". فالمعرفة في بُعْدِها الأوّل دَهَشٌ وحَيْرَةٌ، والكون الذي يحيط بالإنسان، ولايستطيع فهمه، هو المصدر الأول لوجود "الفانطاسي" الذي يعرفه "طودورف" بأنه "التردد الذي يشعر به كائن لايعرف إلا قوانين الطبيعة في مواجهة حدث ذي مظهر فوق طبيعي."[1] فهو مرتبط بالإستثنائي الذي يخترق نظام الأشياء، وبالتأثير الذي يتركه في الإنسان الذي يعيش حالة التردُّد بين التصديق وعدمه. أي أن هناك ظاهرة غريبة يمكن تفسيرها بطريقتين، من خلال أسباب طبيعية وفوق طبيعية، وإمكانية التردد بين الإثنين تخلق الحدث الفانطاسي."[2] الذي يُحْدِثُ قطيعة في النظام المعروف، بإدخال الخارق في العادي. والميزة الأخرى "للفانطاسي" هي ارتباطه بالخوف الذي يعيشه المتلقي فـ "معيار الفانطاسي لايقع في العمل ولكن في التجربة الخاصة للقارئ؛ وهذه التجربة تتمثل في الخوف."[3] ذلك لأن "كل

I Todorov- Introduction à la Littérature fantastique- ed- seuil- Paris 1970 P 29–1

.IBid 30 –2

. Ibid 33 3

القصص الفوق طبيعية (الخارقة) هي قصص خوف، تضطرُنا إلى أن نتساءل إذا كان الذي نظنه تخيّلا خالصا ليس، بعد كل هذا حقيقة."[1] فالطابع الإلْتِبَاسيّ "للفانطاسي" يجعل المتلقي يعيش التردُّد والخوف، لأن أثره البسيكولوجي يمسُّ المعرفة السابقة للمتلقي،ويخرق أفق انتظاره، وما ألفه من قبل. ذلك أنه يتماس مع الرؤية الغامضة، والقلق والحلم. ويُقَسِّم "طودوروف" "الفانطاسي" إلى قسمين كبيرين: هما الغريب (L'etrange) والعجيب (Le merveilleux)، والفرق بينهما يتحدَّد بحسب الإنزياح الذي يُحْدِثانِه في التعامل مع الواقع، فباعتبار الحدث الفوق طبيعي (Surnaturel) خرقا لقوانين عالم الواقع وتجاوزا لها نجد أنه إما أن يكون ضربا من كذب الحواس وخداع المخيلة وعمل الحلم، فتقع المحافظة على قوانين "الواقع" المألوفة وصيرورتها وعند هذا نكون أمام الغريب (L'etrange)، وإما أن يكون الحدث الفوق- طبيعي تجاوزا للواقع وتبديلا لقوانينه وأحكامه التي يجري عليها، فينفتح المجال أمام فهم الفوق- طبيعي وإقحامه في ديناميكية واقعية جديدة، وعند هذا نكون أمام

---

1 - Ibid P.39.

العجيب (Le merveilleux).[1] وبذلك فالعجيب يتوافق مع ظاهرة مجهولة، ولم تُرَ أبدا، وهو متعلق بالمستقبل. أما في الغريب فنُرْجِع اللامُفَسَّر والغامض إلى أحداث معروفة، وإلى تجربة سابقة، فهو متعلق بالماضي. أمَّا "الفانطاسي" فهو مرتبط باللحظة الحاضرة. وفي السِّياق الإسلامي نجد أن الغريب والعجيب عند القزويني يأخذان أبعادا تشترك مع الذي ذكرناه، وتختلف عنها. فهو يرى أنَّ "العجب حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء أو عن معرفة كيفية تأثيره فيه."[2] ويرى أن التعجُّب يسقط بالأنس وكثرة المشاهدة. أما الغريب فهو" كل أمر عجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة."[3]

نلاحظ أن هذا التعريف يشترك مع تعريف "طودوروف" "للفانطاسي" في خاصية الحيرة أو التردد الذي ينتاب المتلقي، ولكن

---

1 — Idid 143.

2 —زكريا القزويني – عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات– تحقيق فاروق سعد –دار الآفاق الجديدة بيروت – لبنان ط4 1981 ص:31

3 — المصدر نفسه ص:38

مفهوم الغريب هنا يصبح هو العجيب عند "طودوروف"، فهناك تبادل مواقع، ولكن يمكن تجاوز هذا لأن تجربة الدهشة والإعجاب هي التي توحد بين المفهومين ويعطي "طودوروف" داخل هذا التقسيم تقسيماآخر "للفانطاسي" فهناك:

-"**الفانطاسي" العجيب**. **Le Fantastique Merveilleux.**

-"**الفانطاسي" الغريب**. **Le Fantastique etrange.**

-"**الفانطاسي" الخالص**. **Le Fantastique pur.**

-**الغريب الخالص**. **Etrange pur.**

-**العجيب الخالص**. **Merveilleux Pur.** (الصافي).

ويحاول أن يضع فوارق بين هذه الأنواع، لكنها تبدو للوهلة الأولى غير واضحة وحاسمة، لأن استقراء "الفانطاسي" لايمكن أن ينحصر في هذه الحدود. وما يهمنا نحن في هذا هو وقفته الخاصة مع العجيب الصافي (Le merveilleux Pur)، الذي يرى أنه ليست له حدود واضحة، وللإحاطة به يجب قبل ذلك إبعاد أنواع أخرى من العجيب، تتمثل في العجيب المتطرف(Le merveilleux Hyperbolique) حيث أن الظواهر "الفانطاسية" هنا ليست كذلك إلا بأحجامها الأكبرممّا

هومألوف لدينا.والعجيب الأدواتي (Instrumental) وهو المرتبط بأجهزة وكمالات تقنية غير ممكن تحقيقها في الفترة الموصوفة لكن ممكنة التحقق، وهو قريب من العجيب العلمي. والعجيب الأغرابي (exotique) الذي ينتج عن عدم معرفة المتلقي للمناطق التي تحدث فيها الأحداث. فالعجيب الصافي يتعارض مع كل هذه الأنواع المعذورة والناقصة والمُبَرَّرة، فهو لايمكن تفسيره بأي شكل. كما أن "طودوروف" يرى فيه ظاهرة أنتروبولوجية لاتدخل في باب دراسته الأدبية. من هنا تأتي أهميته إذ هو مرتبط بالفكر الأسطوري والكرامي، وسنعود إليه بعد أن نتوقف عند خصائص الفانطاسي ووظائفه الأساسية.

خصائص "الفانطاسي" و وظائفه :

تكمن الوظيفة الأساسية "للفانطاسي"في البحث والإكتشاف"،[1]حيث يتشكل عالم ممتلئ لايقصي أي دلالة ولا تقل أهميته عن أي نشاط ذهني آخر، لأنه يحفظ حيوية وإبداعية الفعل الإنساني.إنه يقف عند تلك الحافة التي تفصل المجازي والواقعي لأن "الفوق

Gilbert Durand- op - cit P459 –1

طبيعي (الخارق) ينشأ غالبا من الأشياء التي تأخذ المعنى المجازي بدل المعنى الحرفي."[1] وتؤسس لعلاقة المحتمل باللامحتمل.لأنه "فيما وراء متعة الرضى والفضول وكل المشاعر التي توفرها لنااالقصة أوالحكايات والخرافات، وفيما وراء الحاجة إلى التسلي والمتعة والنسيان والتوصل إلى أحاسيس لذيذة ومرعبة،فيما وراء كل ذلك فإن الهدف الحقيقي للرحلة العجائبية يكمن في الإستكشاف الأكثر كلية للحقيقة الكونية."[2] فالفانطاسي هو " الخزان اللانهائي للأبدية ضد الزمن."[3] ودوره يكمن في " ترويض الزمن والموت، وضمان الخلود والأمل للأفراد وللمجتمع."[4] كماأنه النافذة المطلة على الأعماق لأنه " يستكشف فضاء الداخل فوظيفته هي وظيفة أمل "[5] وانتصارعلى محدودية الكائن، وبذلك فهي إِلْمَاعِيَةٌ تحويلية ترتبط بالمتخيل الخلاق،الذي يطارد الزمن المفقود. مما يجعل للفضاء الفانطاسي خصائص معينة تتمثل عند " دوران" في

Todorov- op - cit P82 –1

Pierre Mabille- Le miroir du merveilleux - cité par - Todorov P 62 -2

Gilbert Durand - Ibid - P 474--3

Ibid - 471-4

Ibid -480 -5

العينية (البصرية) (L'ocularité) لأن تأمل العالم هو قبل ذلك تحويل للأشياء، والعمق (la profondeur) ولكن مع أخذ هذا المفهوم بمعناه الواسع كما يتجلى في الفنون التشكيلية، وكلية الوجود (خاصية الوجود في كل مكان) (ubiquité).أما عند"طودوروف" فميزة الفانطاسي هي آنيته (فوريته) فهو ينتهي بانتهاء القراءة. [1] وهوهنا يتحدث عن الفانطاسي في الأدب. فالفانطاسي يرتكز على حيوية المتخيل في شحن البسيط بالخارق من خلال " الحلم، والهذيان، ووهم الرؤية، وحوافز أخرى."[2] فأهميةالدلالة العجيبة تتعلق "زيادة على الأسباب الحاضرة والبديهية، بسببية أخرى كونية وأكثر عمقا، لكنها أقل وضوحا"[3].

Todorov - Ibid - P 94- 1

2- توماشيفسكي- ضمن- نظرية المنهج الشكلي- نصوص الشكلانين الروس ترجمة إبراهيم الخطيب- م.الأبحاث العربية.لبنان ط 1- 1982 ص (200) .

3-المرجع نفسه - ص 199.

العجيب الصافي في الكرامة الصوفية :

تجليات العجيب في القرآن:

كنا انتهينا إلى تبني مفهوم العجيب الصافي، ورأينا أن هذا النوع من "الفانطاسي" هو الذي نجده في الفكر الأسطوري (والكرامي) "لأن الأسطورة تعبّر في كل مكان تشتغل فيه عن الحقيقة الكلية للكائن والعالم."[1] ولأنه مرتبط بالمسار الأنتروبولوجي ومفهوم المتخيل. وفي السياق الإسلامي نجد أن الباحث محمد أركون يخص مفهوم العجيب المدهش الصافي بدراسة، بحيث يربطه بالقرآن. لأن القرآن هو المصدر الأول الذي يؤسس لعلاقة الدهشة والإعجاب بين المؤمن ومخلوقات الله، ولكنه يحدث بعض التغيير في طبيعة هذا المصطلح (Merveilleux) ليجعله مناسبا لدراسة القرآن. من هنا نرى أن كل تصوُّر لاحق للعجيب المدهش في الثقافة الاسلامية نجد أصوله في القرآن. وهذا كله داخل اللغة الدينية التي "تجعلنا نعيش العلاقة بين الأسطورة والمقدس، والخارق والعجيب والمطلق. ويتمُّ هذا من خلال الأجواء الخاصة التي

1- محمد أركون -مرجع سابق (1987)- ص 199

تخلقهـا، والتـأثير البْسِيكُولُوجي فـي المتلقـي فـ" القرآن يؤسِّس علاقــة تَحَسُّسٍ– وعي، Rapport perception -conscience أو إدراك– وعـي، مبنيـة علـى قبول العجيب– المدهش: أي الجميل والخير واللانهـائي بصفتـه مكانا أو فضاءلانبثاق الشخص الإلهي."[1] فتلقي الآيات من قبل المؤمن يفترض الايمان والتصديق بحضـور الإلـه. "لأن عجـائب الخلـق تتطلـب بـالضرورة تدخـل الكـائن المتعـالي ذي القـدرة المطلقـة."[2] فالتجربـة هنـا تخالف تجربة الإنسان غير الديني، الذي لايرى في العجيب المدهـش إلا "تنازلا مؤقتا يقدمه العقل للإشارات والظواهر الخياليـة."[3] فـالعجيب هـو الفضـاء الـذي تتجسـد فيـه علاقـة القدسـي بـالدنيوي، لأن الفـوق طبيعـي (Surnaturel) هو عالم الله. من هنا يتلقى المؤمن الخطـاب القرآنـي الـذي يتحدث عن وقائع غير عادية لاعلاقـة لهـا بـالمجرى الطبيعـي للأشـياء. وذلك يرتبط بواقعية أنطولوجية "تتلخص هذه الواقعيـة الأنطولوجيـة فـي القـول بـأن عفـو اللـه ورؤيـاه والوحـي والمعجـزات والبعـث (النشـور)

1- المرجع نفسه ص:191

2- نفسه ص:206

3- نفسه ص:191

والملائكة؛ إلخ، هي عبارة عن وقائع (أو حقائق) لايمكن ضبطها عن طريق الحواس ولايمكن تفسيرها بواسطة السببية الخطية الفاعلة، لكنها مع ذلك أكثر حقيقة وصحة من المعطيات "الطبيعية"."[1] فالخطاب القرآني يضع المؤمن أمام عالم آخر، غير موجود في السياق الطبيعي، ولكنه يبقى في الإمكان والإحتمال، وهو يجيب عن الأسئلة الغارقة في الأصول الأولى للخلق، ويَسْتَشْرِفُ الآتي المرتبط بالخلاص. وحتّى، حينما يضعه أمام المظاهر الموجودة، والمحيطة بالإنسان، فإنه يصبغ عليها هالة من الغموض ويربطها بعظمة الله وقدسيته، وبذلك" فالعجيب المدهش الديني هو طراز وفضاء لتشكيل تجربة خاصة للدلالة والمعنى- أو لِشَكْلٍ محرك للوجود والتاريخ."[2] وهو في هذا يحقّق وظائف وخصائص العجيب المتمثلة في الخوف والتردُّد، والبعد المجازي القائم على التعابير المُحَوَّرَة (Transfiguré) حيث "يحوِّل المعطيات المحسوسة للتجربة الواقعية الملموسة إلى دعائم للإشارات

1- نفسه ص:188

2 – نفسه ص:191

الرمزية العجيبة والمدهشة والموجّهة هي ذاتها لتأسيس معنى متماسك للتّعالي."[1] وبذلك يرى أركون أن العجيب المدهش يُشَكِّل دعامة لفكرة الخلق، ودعامة للأنطولوجية القرآنية، ويُدْرِجُ ضمن الأول"الخلق الأول- علم نشأة الكون- علم الفلك-علم الجنين -الطبيعة البشرية-الكائنات غير المرئية-نهاية الخلق الأول (موت الانسان -نهاية الحياة)- الخلق الثاني (البعث). وفي الثانية يرى أن عجائب الخلق تتطلّب تدخُّل الكائن المتعالي."[2] فالعجيب المدهش يؤسّس لنظرة المؤمن للوجود، وللخلق، وللكائن والممكن. ولايعيشه كما يعاش الأدب الفانطاسي فقط، ولكن يرتبط به ارتباط إيمان وتصديق، ويعيشه كواقع يتجاوز طاقاته الإدراكية. فالعجيب، في وعي الإنسان الديني هو العتبة بين عالمين، وبين نمطين من الحقائق، حيث" يتجلّى إسقاطا بسيكولوجيا للروح البشرية وربما كان أيضا تدخُّلا لعالم اللاهوت في العالم الآنيّ والزائل: أي عالمنا نحن."[3] فالقرآن يؤسس لمستويين من العجيب أحدها مرتبط

1- نفسه ص:196

2- المرجع السابق ص208 .

3- لويس غاردية عن أركون نفسه ص:211 .

بالعالم الدنيوي وما يحدث فيه من غرائب وعجائب المخلوقات، وهنا يكون سبب العجب الجهل بالمسببات، وندرة حدوث هذه الظواهر. وباكتشاف قوانينها والتآلف معها يبطل العجب.وهناك المستوى المرتبط بالعالم الآخر، عالم الأرواح والجن والقوى الخفية والموت والبعث والقيامة. وهنا يكون للتخيل دوره في تقريب هذه العوالم من إدراك الإنسان. وتبقى هذه الحقائق من نمط آخر يتجاوز الطاقات الإنسانية.

العجيب في الكرامة الصوفية:

يندرج العجيب في الكرامةالصوفية ضمن المعنى الأوسع للعجيب في القرآن، ويمكن دراسته "كفضاء تُسْقَط فيه العقائد والهَلْوَسَات والإمكانيات التي حلم بها الوعي الإسلامي الخاضع خلال تاريخه للضغوط البسيكولوجية- الثقافية المختلفة."[1] فالعجيب في الكرامة، وإن كان ينبع من القرآن، إلاّ أنه تشَرَّبَ كثيرا من المعتقدات التي كانت سائدة عند الشعوب، وحوّلَها داخل نظامه، وهذه الأصول تتجسّد في الأساطير التي كانت معروفة عند الأمم السابقة كالفرس والروم والهند، وماكان سائدا في كتبهم كالتوراة والإنجيل والكتب الدينية للفرس والهند.وكل هذا انتقل إلى تفاسير القرآن، وسير الأنبياء، وكتب التاريخ

1-المرجع نفسه- ص 199

ضمن مايُسَمَّى بالإسرائيليات وغيرها. ممّا أضفى الخصوبة والتنوع على مفهوم العجيب الخارق في الكرامات الصوفية التي "صارت أغراضا أدبية مستقاة من التراث، كالحديث عن الخضر، وعيسى بن مريم، وانخراق العادات بإجابة الدعوات، والإستِسْقاء، وجواز الماء الغَمْر، والطَّحن بدون طاحن، والحصول على الماء من أماكن يستحيل وجوده فيها، والتحكُّم في الحيوانات والطيور."[1]، وهذه الخوارق كانت تستجيب للضغوط التي كانت تواجه الشعوب في مراحلها التاريخية، ولاشك أن المحرّك الأول لها هو الخوف، لأن تاريخ الخارق هو تاريخ الخوف، فالخوف من العالم المجهول (الوحوش، الأرواح الشريرة، الغيلان، الجن...)، والخوف من السطلة السياسية والدينية هو الذي كان في أصل إبداع هذه الكرامات. فالعجيب في الكرامة الصوفية يتَّخِذ أصْلا له في القرآن، ولكن يتحرك ليمسَّ "الفانطاسي" بأنواعه الأساسية، غير أن طبيعة تَلَقِّي هذا "الفانطاسي" تتَّخِذُ السِّمةَ الجِدّية، والموقع الإيماني الكامل، لاالمتعة والتسلية اللتين يجلبهما الفانطاسي (الأدبي) وهنا تكمن نقطة الإختلاف. وهذا مايقودنا الى تناول إشكالية أخرى هي التَّلقِّي ودوره في انتشار الكرامة.

1-محمد مفتاح- المرجع السابق- 1990 -ص:143

الكرامة الصوفية والمتلقي:

تتشكل علاقة الكرامة الصوفية مع الأنماط الثقافية الأخرى عبر مفهوم المحاكاة، كما رأيناه، أما مع المتلقي فالوسيط هو التخيل، "فالحكاية تبني عالما متخيَّلا يسعى إلى أن يعاش من طرف المستمع أو القارئ. لكنه- رغم طابعه الخيالي الذي يجمع عناصر الغريب والعجيب والمدهش- يعاش كواقع فعلي لأنه يحيل على المقدس الفعلي."[1] فطبيعة تلقي الحكايات الصوفية تختلف عن تلقي حكايات أخرى هدفها المتعة والتسلية. فالمتلقي يفترض أن يرتبط بها ارتباط مصدّق ومؤمن، إذهناك علاقة وعي- إدراك"ذلك أن سامع القصة ليس مجرد مشاهد لأحداث تسليه وتمتعه دون أن ينخرط بوعيه في كل ذلك. على العكس إنه جزء لايتجزأ من بنية تمثلية Structure actantielle... تشكّل اللُّحمة العميقة والمستمرة والدائمة لكل الأحداث التي تحل بالعوالم المخلوقة وتاريخ البشر."[2] وبذلك تساهم الحكاية في إنقاذ التاريخ النموذجي القدسي من أن

1- عبد الحق منصف- لغز الحكاية الصوفية- ص:3

2-محمد أركون- المرجع السابق- 1987 -ص:203-204

يتحول إلى تاريخ عادي، فارغ من أي رؤيــة استشـرافية فهـي نـوع مـن السخرية من التاريخ."[1] حيـث يبقـى الزمـن المطلـق التأسيسـي حـاضرا. فالكرامات مثل قصص الأنبياء " لاتقترح فقط نمـاذج أخلاقيـة ينبغـي أن تُقَلَّدَ وتُحتذى وإنما تُقوّي الرؤيا الأُخْرَوِيَّة وتتوجَّه إلى وعي مفتوح علـى العجيب المدهش ومُتَقَبِّل له ومنغمـس فيـه."[2] وهـي فـي هـذا تُوسّـع أفـق انتظار المتلقي (Horizon d'attente)* .سـواء الـذي كـان يـستقبلهـا فـي الـماضي داخـل معطيـات سوسيو تاريخيـة وسيكولوجية معيَّنـة، أو فـي انفتاحها على التفسير والتأويل الذيـن لاينتهيـان، والذيـن يجـدّدان عنصـر الحيـاة فيهـا داخـل أزمنـة وأمكنـة ثقافيـة مختلفـة. وبهـذا "فـلا تَسْتَتَوْجب الحكاية من متلقيها الإنخراط في عالمها وتَخَيُّلِـهِ فقـط بـل تسـتوجب منـه

1- الخطيبي- الإسم العربي الجريح- ترجمة: محمد بنيس -دار العودة -بيروت -لبنان ط1 1980 ص:170-

2 - أركون المرجع نفسه والصفحة نفسها.

*-هذا المفهوم طرحتـه مدرستي جمالية التلقي- والتأثير والاتصـال. ويقـوم علـى اعتبـار أن للقارئ (المتلقي) أفق انتظار مكوَّن من خبراته الجمالية السابقة، وتصوراته الثقافية، فـالمتلقي له حالة تهيؤ قبلي. يراجع مجلة الفكر العربي المعاصر
ع48-49 شباط 1989 - .قراءة في القـراءة- رشيد بـن حـدُّو: ص:15 -ومجلـتي دراسـات سيميائية أدبية لبنانية ع6-7

فوق ذلك تأويلها انطلاقا من العالم الذي يعطيها معنى أنطولوجيا بوصفها حكاية."[1] فالحكاية تطلب من متلقيها التخيُّل والتمثُّل لأجل إشباع حاجته للفوق-طبيعي، لأنه لديه استعداد لـتَرَقُّب ورؤية تجلّي القدسي في الطبيعي (الدنيوي). وهذا التَّرقُّب نابع من التجربة الوجدانية المتعلِّقة بالقلب لابالعقل، لأن الوجدان يصبو دائما للإنفلات من سيطرة الطبيعي، لذلك فهو في حاجة دائمة للفوق-طبيعي والعجيب لتكسير رتابة العادي وإعطائه معنى متعاليا يتجاوزه. لذلك "ليس العنصر اللاطبيعي (القدسي) في الحكايات الصوفيةأمرا خرافيا بالمعنى الوصفي للكلمة، بل يمكننا اعتباره "سيكولوجيا" فهو يعبِّر عن مَيْلٍ يُترجم حاجة بشرية، وهي حاجة موجودة سواء استطاع العقل أن يفسِّرها كما يفسر ظواهر مختلفة عنها أو لم يستطع، ودليل وجودها أن الناس تؤمن بها كما تؤمن بوجود الطبيعي."[2] من هنا فالحكاية الصوفية لاتقدِّم نفسها كاستعارة أو مجاز بل تقدِّم ذاتها كواقع، كبداهة، لكنها ماكرة أيضا، فبداهتها بداهة حَاكِيَّةٌ وليست مَحْكِيَّةً، أي

1- عبد الحق منصف – المرجع السابق ص 6

2- عبد الحق منصف نفسه

رَامِزة، والـذي ترمـز إليـه لاينفتـح علـى الإنسـان لإشبـاع حاجتـه إلـى اللاطبيعي فقط، ووظيفتها ليست فقط سيكولوجية، ولكنّها تُوَسِّـس لعلاقـة خاصة. فحتى وإن كانت الحكاية الصوفية تحـاكي أنماطـا ثقافيـة سـابقة، إلا أنها تقفز بعيدا في لحظة إشراقة الحدس على المعرفة القلبية، وتعانق المجهول لترويض الزمن، والإطلال على الأبدية المفقودة. وهي لاتَتْوَجِدُ ولاتستمر إلا بالمساهمة الفعالة والتدخل المستمر للمتلقين المتتالين، وذلك بالدور الكبير للخلق الجماعي الذي ينتج الكرامة ويعيد إنتاجها وتكرارها باستمرار، لأنها تُشَكِّل التراث المشترك الذي يصنـع الهويـة. وإذا بحثنـا عن الذي استهوى الإنسان في الكرامة الصوفية سنجد: " 1-هيمنتها التي تفرضها صناعة البركـة . 2-تجسيـد المثـالوتقريبـه مـن المتلقـي.3-تحرير المكبوت والممنوع اللعين فيه.4-ما تقدّمه مـن أمـل للمتلقـي فـي حياة نعيمية يتحقق فيها كـل شـيء."[1] إنَّ هنـاك، إذن، علاقـة مـاكرة فـي الكرامة ككل حكاية، هي هذا الصهر لمـا هـو خيـالي وواقعـي، لمـا هـو مُطْلَق وآنـي، حيث تُعْطِـي للمتلقـي عالمـا آخـر يستطيع أن يحقِّق فيـه

1- نفسه،ص3.

"فائضَ القيمة للغرائز العنيفة والمكبوتة."[1] لتتحول الحكاية إلى خلاص وانعتاق من ضغط اللحظة الغارقة في قساوة الواقع وإحباطاته. والحكاية هنا شفوية، فغياب المؤلف يعني غياب أي سلطة مؤسساتية، لأن " انعدام المِلْكِية في نص من النصوص يمكن أن يؤسِّس في المستقبل سلطةَ متعة ثورية."[2] وارتباط الحكاية الصوفية بالعجيب والخارق هو تَشْظِيَّةُ للأدِلَّة، وإخلال بكل سلطة، إنَّ الحكاية كما أشرنا تَسْخَرُ من التاريخ، هذه السخرية التي تذكرنا بمفهوم الأدب الكرنفالي،* الذي تحدث عنه باختين، حيث يجتمع المقدس والدنيوي، ويتحول أيّ تعامل مع الحكاية تورطا في لعبة قطباها العادي واللاعادي، أي مايشدُّنا إلى المتعة الغامضة والجادّة لخطاب شغوف، حيث النبرة العاشقة هي التي نَجُسُّ بها المتن المتشظي بين العابر واللانهائي. أليست هي سخرية وجودنا بالضبط. من هنا يظهر فعل الكرامة في المتلقي عبر انفتاحها الدائم للقراءات التي تُسَائِلُ ماهو مَنْسِيٌّ، أو ماينام في اللاوعي الجماعي، ويُبْرِزُ انتقال الديني

1- عبد الكبير الخطيبي -المرجع السابق ص:170.
2- نفسه، ص 172.
*- يراجع من أجل هذا المفهوم -ميخاييل باختين -شعرية دوستويفسكي -ترجمة د. جميل نصيف التكريتي. مراجعة حياة شرارة -دار توبقال -الدارالبيضاء-المغرب-ط1-1986.

من سياجه الدوغماتي* إلى حركية الذاكرة الشعبية، إلـى الممارسـة التـي لم تنس البصمات البعيدة للمعتقدات القديمة، وهنا لابدّ مـن الإلتفـات إلـى الرمزي الذي يؤالف التاريخي والأسطوري والواقعي والممكن والعـادي والخارق.

---

*-يراجع هذا المفهوم في :محمد أركون -الفكر الإسلامي 1993 ص:2.




الفصل الرابع

دراسة المدوَّنة



وصـــف الـــمـدونــة :

إن الطروحات التي قدمناها فيما سبق تشكل قاعدة نظرية تبحث في "جينيالوجيا" الكرامة، وتحولاتها داخل المتخيَّل الإنساني، أين تنصهر كل المستويات الثقافية والدينية في تحاورها المستمر، وتعبيراتها الرمزية عن علاقة القدسي بالدنيوي. أما الآن فإن هذه المرجعيات النظرية ستكون سَنَدًا لنا في الإقتراب من مُدَوَّنَةٍ مناقبية لها خصوصيتها وإطارها السوسيو- تاريخي، لذلك ستكون الدراسة مُنْصَبَّةً على مستويين: مستوى خارجي يضع الكرامة في سياقها الحدثي، ومستوى داخلي يحاور الرموز والمضمون الثقافي.

المستوى الخارجي:

في المستوى الخارجي نقوم بربط المدونة المناقبية بسياقها الحدثي، مبرزين أهم التجلِّيات التي تجعل خطاب المناقب محيلاً على واقع تاريخي، لأن "الكرامات التي تزخر بها كتب المناقب تقدِّم لنا مادة تاريخية "دسِمة". على أن الإستفادة من هذه المادة أصبحت تستدعي تجاوز مستوى البحث عن المعلومات الإخبارية المباشرة المُتَضَمَّنَة في الكرامات إلىالقيام بِجَرْدٍ استكشافي شامل للمُؤَلَّف المناقبي بهدف

الوصول إلى إعطاء صورة شاملة عن التاريخ الإجتماعي –الديني كما تعكسه تلك الكتب بما أنها إنتاج ثقافي.."[1] ومن هنا يلزم الحذر في التعامل مع خطاب الكرامة، حتى لانقع في الإسقاط الذي يطابق بين كتب المناقب والتاريخ. فرغم أنَّ المناقب تلتقي مع التاريخ في القصد الأيديولوجي العام، إلا أنها تختلف عنه، من حيث الرؤية التي تتجسد عن طريقها. فهي تُشَكِّل مايسمَّى تاريخ البطل الصوفي الذي يرتبط بواقعه، ولكن يرتبط في الوقت نفسه مع عالم الإمكان، فكأن الحدث التاريخي يأخذ في خطاب المناقب بنيته الرمزية التي تحاول أن تُؤَوِّل الواقع لتعطيه إجابات يؤطِّرها اللاشعور الجماعي، الذي يتنازعه القدسي والدنيوي. ممَّا يجعل المناقب تتراوح بين التاريخي والأسطوري حيث "يتبيَّن لناأنَّ قِسْطًا منها يصحُّ أن يعتمد عليه بوصفه وثيقة تاريخية، وهذا ما يقرِّبها من التاريخ، وأن قسطا آخرمنها هو أقرب إلى الأسطورة منه إلى التاريخ، وللأسطورة أيضا دلالتها ووظائفها. وهذا القسط هو ما يعطي لهذه الكتب هُوِيَّتَها وتَمَيُّزَها، ويتمثل في الكرامات."[2] لكن هذا

1- محمد الشريف –مرجع سبق ذكره –ص75.

2- محمد مفتاح –دينامية النص –ص136.

الأسطوري لاينفصل عن مرجعيته الواقعية، رغم طابعه الخارق والفوق طبيعي، إذ إنّه "يُحتَالُ في معالجته إلى أن يتلاءَمَ مع العالم الواقعي بِصنْعِ موازيات واقعية له...إذن، هناك دينامية بين العالم الواقعي والعالم الممكن، إذ يمكن الذهاب من العالم الواقعي لبناء العالم الممكن... ويمكن الإنطلاق من معطيات العالم الممكن لتكييفها مع الواقع، و"تَطْبِيعِهَا" معه كما يوجد في الكرامات الخارقة." [1] هذا مايؤكِّد أن الولي لم يكن يعيش عزلة تبعده عن مشاكل مجتمعه، ولكن كان يحاول، دائما، أن يقف إلى جانب البسطاء، ويدافع عن المظلومين، وينتصر لهم خاصة في المراحل التاريخية التي تعرف تراجعات إجتماعية وسياسية لأن المناقب تُمَثِّل قطاعا من التصوف الذي يشكِّل أيديولوجية أزمة أنتجها مجتمع متأزِّم."[2] ومن هنا يمكن النظر إلى المدونة المناقبية التي ندرسها، من خلال المواضيع التي تعالجها، والتي يصنِّفُها محمد مفتاح إلى:" الخوف ومقاومته، التعصب، التعليمية، الإجتماعية والمعاش، التحكُّم في الكائنات

1- محمد مفتاح -مجهول البيان ص:118

2- يمكن الرجوع في هذه الفكرة بتوسع إلى " التشكلات الإيديولوجية في الاسلام، الإجتهاد والتاريخ" بن سالم حميش الرباط 1981 ص:70

، السفريات."[1] ويمكن من خلال "بستان" ابن مريم أن نرصد هذه المواضيع:

التعصب:

ويكون لأهل البلد إذ نجد في كتاب "ابن مريم " أن الشيخ "السنوسي" يطلب منه، في الرسالة التي خصّ بها الكتاب أن يعتني بأهل المنطقة فيقول:" وليكن اعتناؤك ياأخي بمن تأخر من الصالحين وخصوصا من أهل بلدك حلولا بالسكنى والدفن أكثر من اعتنائك بمن تقدّم منهم."[2] وذلك لأسباب يوردها فيما بعد، وهي تتعلق خاصة باحترام الأولياء، واتباع طريقهم. وهناك سبب آخر مهم جدا هو إعادة الإعتبار للصالحين من أهل المغرب، فهذا العمل فيه تخلّص " ممّا عليه أهل الزمن من القدح بمن عاصرهم من الصالحين أو عاصرهم من بعض ذرّيتهم والقرابة إليهم وهذا خلق ذميم جدا وقد نال منه أهل المغرب خصوصا أهل بلدنا حظا أوفر مما نال غيرهم."[3] ويمكن إدراج هذا

1- محمد مفتاح دينامية النص ص:137-140

2- ابن مريم -البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان-د.م.ج-الجزائر-1986-ص7.

3- نفسه

الإلحـاح ضمـن الصـراع الـذي كـان موجـودا بيـن المشـرق والمغــرب، وضرورة الإهتمام بعلماء المغرب. ونجد كثيرا من الكرامات فـي كتـاب ابن مريم تؤكد على المحلِّية. فهو يتوقف مطوَّلا عند علماء أولياء منطقة تلمسان، ذاكرا زهدهم وكراماتهم.

الخوف ومقاومته:

نلاحظ في مدوَّنة ابن مريم هـذا الانتصـار لسـلطة الولـي والعـالم، التي تواجه كل مصادر الخوف التي تواجه المجتمع، وتتمظهر في عدَّة أشكال، إذ نجد الخوف من الطبيعة والحيوانـات المفترسـة، والأمـراض، والسرَّاق والأشرار، والسلطة. وهناك كثير من المناقب تتوقف عند هذه المخاوف، لأن تاريخ الخارق هو تاريخ الخوف. ونجد نماذج كثيرة لذلك فـي المدونـة،فـالولي يواجـــه السـراق، إذ نجـد فـي ترجمـة "الشـريف الإدريسي" أن "السراق دخلوا روضته يسرقون فوجدوا السفرجل فرفعـوا منه شواهي على ظهورهم وأرادوا الخروج فلـم يجـدوا طريقـا وأفرغـوا السفرجل وأتوا الباب فوجدوه مفتوحا.. وتكـرَّر الفعـل حتـى أصبـح اللـه

بخير الصباح وأتوا الشيخ وتابوا على يديه لأجل ماراوا."[1]وهناك كرامة مواجهة السلطة حيث يروي عن "أحمد بن صالح بن ابراهيم" أنه "ثَقَفَهُ السلطان أبو يعقوب المريني فلما كبّله تكسّرت القيود عنه."[2] وهنا يمكن الرجوع إلى عدّة كرامات تعكس العلاقة المتوترة بين الأولياء والسلطة السياسية خاصة، حيث يتحدّى الولي السلطان وينتصر عليه، والنماذج التي تدل على ذلك كثيرة في كتاب ابن مريم. كما نجد مواجهة الأعداء فحين هاجم السلطان أبو فارس تلمسان وحاصرها، وأطلق عليها الحجارة والسهام فأيقن الناس بالهلاك. فخرج عليه الشيخ الحسن بن مخلوف في جمْع من الأولياء "فلما رأى أبو فارس في محلته أمرا عظيما ورأى الأولياء يعني أولياء تلمسان قادمين عرف فيهم الشيخ أبا مدين رضي الله عنه شتّت الثلثين من جيشه والشيخ سيدي الحسن شتت الثلث وقد حكى بعضهم أنه رأى الشيخ سيدي الحسن في تلك الليلة وبيده سيف وهو صاعد نازل في مدارج البيت فلما رأى السلطان أبو فارس

1- نفسه ص: 26.

2- نفسه ص:3.

ذلك تاب إلى الله ورجع عما عزم عليه."[1] ولاريب أن هذه السلطة الرمزية التي يمتلكها الولي تجعله حامي حمى المدينة. فلكل مدينة أولياءها الذين يحمونها، ومازال هذا الإعتقاد سائدا. إذ يرى الكثير من الناس أن مدينة تلمسان محمية بوليها أبي مدين.ومن المظاهر الأخرى لقدرة الولي، نجد شفاء الأمراض. فهذا "سيدي عبد الرحمن بن تومرت رحمه الله تعالى ورضي عنه قال خرجتْ لي أكْلَة في الخد وطال أمرها وصارت تتزايد وأيِستُ من البرء فلقيت الشيخ سيدي الحسن يوم الجمعة وهو راكب على حمار طالعا إلى بيته من صلاة الجمعة بأجادير فتعرضت له وسلمت عليه ثم شكوت له ذلك الأمر الذي خرج في خدي فنظر فيه الشيخ فرأى أمرا عظيما مهلكا فقال لي أبسط كفك فبسطته فبصق فيه ثم قال لي ضع ذلك على تلك الأكلة ثم ذهب سائرا.. فوضعت ذلك البصاق عليها فدخلها البرء على الفور."[2] ونجد مواجهات

1- نفسه ص:80

2- نفسه ص:80

أخرى لحيوانات خطيرة كالثعبان[1]، وترويض الأسد [2] وكرامة تجاوز خطر الوادي الحامل[3].

وما يمكن أن نستخلصه من هذه النماذج التي نسجتها المخيلة الشعبية، وأعطتها أبعادا خارقة هو هذه السلطة التي يتمتع بها الولي في المجتمع حيث يمثِّل الدرع الواقي من كل أنواع المخاوف. ولاشك أن هذه الكرامات تجسّد الوعي الممكن للفئات المغلوبة التي لاتجد القدرة على دفع الخطر في واقعها، فتلجأ الى دفعه بالقوى الروحية للولي. والفترة التاريخية التي ازدهرت فيها كتب المناقب في المغرب العربي تثبت ذلك إذ "إن انتشار كتب المناقب مرتبط أشد الإرتباط بالأزمات الإجتماعية والمذهبية وبالإنتكاسات العسكرية والسياسية."[4]

فابن مريم يعود بنا إلى مراحل إضطرابات حيث نجد حصار تلمسان، ومواجهة النصارى، ونجد الحروب والأوبئة والفقر والجوع.

1- نفسه ص:84

2- نفسه ص 111

3-نفسه ص 134

4- محمد الشريف- المرجع السابق .ص 57

ومواجهة هذه المخاوف روحيا وسحريا عن طريق الكرامة تشكل عاملا نفسيا لتجاوز حالة الخوف. وهذا يتشابه مع فعل الأسطورة قديما، مما يجعل الإجابة تكون نفسها، وهناك فقط إنزياحات تحدث في المخيال.

التعليمية:

نجد في مدونة ابن مريم، كما في مدونات أخرى، كرامات يمكن ربطها بالعلم والتعليم. نجد فيها مواقف للولي تثبت قدرته على حل المسائل العويصة، وبديهته الحاضرة، مما يجعل علمه لَدُنيًّا، مقذوفا في قلبه كالنور. فنرى، مثلا،أحمد بن زكري، في صباه، يتعلم الحياكة فيدخل يوما علىمجلس علم، فيجيب عن مسألة عويصة لم يستطع الإجابة عنها طلبة العلم"[1] ونجد أيضا المناظرات التي تحصل بين الصوفي وعلماء آخرين، خاصة الفقهاء. وكيف أن الصوفي عندما يسخر منه عالم ويدعو عليه تصل الدعوى. ونجد المواجهة الناجحة للمقالب العلمية التي يحاول الفقهاء أن يوقعوه فيها فيتجاوزها بنجاح مثل ماحدث لابن زكري، ونجد وقوف التلاميذ على قبر الولي فيساعدهم في حل المسائل التي تعرض لهم، إذ يتكلم معهم ويحل مسائلهم. وقد يزور الولي مريده ويأمره بالذهاب للقراءة على شيخ بعينه.أو الكرامة التي تظهر عظمة شأن الولي مع مريده كما نجدها في كرامة أبي مدين

1- ابن مريم -الصدر السابق- ص:39

مع شيخه. كما تظهر أشكال أخرى لحضور الكرامة في هذا المجال. لكن ما نلاحظه هو أن هذه الكرامات تحاول أن تضفي على الولي طابع المعرفة الشاملة لكل علم، وجمعه أيضا بين العلم الدنيوي واللّدني، مما يجعله دائما في صدام مع الفقهاء المتزمّتين، إذ إن الصراع كان موجودا دائما بين الفقه والتصوف، أو بين نمطين من المعرفة: معرفة ظاهرية ومعرفة باطنية.

الحياة الإجتماعية والمعاش:

اهتم كتاب ابن مريم بالجوانب الإقتصاديةوالإجتماعية ، إذ نجد كثيرا من الكرامات تبرز مساهمة الولي في الحياة اليومية لمجتمعه. فهذا أحمد بن الحسن يتجول يوم الخميس في سوق ندرومة يملأ إبريقا بالماء في زمن الحر ويدور على الناس يسقيهم الماء إلى أن يفترقوا.[1] كما كان الولي يشتغل بمهن كثيرة فهو حياك وخياط، وهو يوزع الحلوى على الصغار، ويحل المشاكل التي تعترض الناس. فهذه إحدى مناقب الشيخ أبي مدين في " مسألة تلميذه الذي غاظته زوجته بالليل فنوى فراقها فأصبح بمجلس الشيخ فقال له الشيخ أمسك عليك زوجك واتّق الله فقال للشيخ والله ما حدثت بها أحدا فقال في حين دخلت المسجد رأيت هذه الآية مكتوبة في برنسك فعلمت نيتك."[2] وما يرويه عن علي بن

1- نفسه ص (132)

2- نفسه ص (112)

يحيى السلكسيني حيث يقول:" كان رضي الله عنه إماما بمسجد أجادير يدرس فيه العلم إلى الضحى الأعلى ويخرج ويذهب لعرصته بوادي الصفصيف يخدمها بالفاس ويذهب معه الطلبة.. فإذا وصل لعرصته ينزل عن دابته ويفرغ الزبل ويزيل البردعة عن دابته ويربطها بيده ولايقدر أحد يربطها عند ويأخذ الفاس يخدم به."[1] وهذه المنقبة تبرز أن الولي لم يكن اتكاليا، عاطلا يعتمد في حياته على الغير. فهو يحصل على قوته بعرق جبينه مما يدل على تقديس العمل. كما نجد في مناقب أخرى الحرص على الأمانة في التعامل، فهذا الشيخ المديوني يروى عنه "أن رجلا يخدمه وعند الشيخ عرصة فيها التين والعنب فبعث الشيخ ذلك الرجل يأتيه بالتين والعنب وأمره أن يأكل شيئا قليلا فيأكل ذلك القدر الذي حده له الشيخ إلى ذات يوم زاد على القدر المحدود له ثم انتفخ بطنه وأشرف من ذلك على الهلاك فقال لزوجته اذهبي إلى الشيخ واطلبيه أن يسمح لي فأتت إلى الشيخ فامتنع وقال لها خليه حتى يتوب فإني أوصيته وخالف أمري ثم عفا عنه وقام من حينه ليس به داء"[2] كما نجد كرامة رد السارق."[3] ونجد تلك التي تظهر الولي في علاقاته الإجتماعية التي تتصف بحسن المعاملة،حتى أنه يروى أنه إذا بلغ الغيظ

1- نفسه ص:145

2- نفسه - ص 306 - 307.

3- نفسه - ص 269-270.

بأحدهم مبلغه يقول: "لو كنت في منزلة سيدي إبراهيم التازي ما صبرت لهذا لما كان يتحمله من إذاية الناس والصبرعلى المكاره واصطناع المعروف للخلق والمداراة لهم."[1]

التحكم في الكائنات:

لاشك أن قدرة الصوفي تتجلى أكثر في تعامله مع عالمي الحيوانات والجن. وهنا وجدنا أن الولي يسيطر على الحيوانات ويكلمها ويفهم لغاتها ويأمرها فتأتمر، وهذا من الخوارق. وأهم الحيوانات التي ترد في الكتاب: الأسد الذي يروضه الولي ويتحكم فيه، فمما يروى عن الشيخ أبي مدين شعيب أنه مرّ " في بعض بلاد المغرب فرأى أسدا افترس حمارا وهو يأكله وصاحبه جالس بالبعد على غاية الحاجة والفاقة فجاء أبو مدين وأخذ بناصية الأسد فقال له الشيخ أمسك الأسد واذهب به استعمله في الخدمة في موضع حمارك فقال له ياسيدي أخاف منه فقال له لاتخف لايستطيع أن يؤنيك فمر الرجل بالأسد يقوده والناس ينظرون إليه فلما كان آخر النهار جاء الرجل ومعه الأسد للشيخ وقال ياسيدي هذا الأسد يتبعني أينما ذهبت وأنا

1- نفسه – ص 59.

شديد الخوف منه لاطاقة لي بعشرته فقال الشيخ للأسد اذهب ولاتَعُدْ ومتى أذيتم بني آدم سلطتهم عليكم"[1]فهنا تظهر سيطرة الصوفي على الأسد الذي كان يشكل مصدر خطر على الأهالي، والخوف هو الذي دفع الى نسج هذه الكرامة.ويروى أيضا أن الشيخ الحسن بن مخلوف "كان يتوضأ في صحراء يوما فإذا بأسد عظيم قد أقبل فبرك على سباطه فلما فرغ من وضوئه التفت إلى الأسد فقال له تبارك الله أحسن الخالقين ثلاثا فأطرق الأسد برأسه على الأرض كالمستحي ثم قام ومضى."[2].

وللشيخ دائما حادثة أخرى مع كلب،إذ يقول بعدعودته إلى قريته المهجورة "خرجت إليها وجلست معتبرا في آثارها كيف أخذها الخراب واستولى على أهلها الجلاء وإذا بكلب أقبل وجلس بالقرب مني وحاله في انكسار الخاطر وتغير الظاهر كحالي فقلت في نفسي هل تعود هذه القرية عامرة أم لا فرفع الكلب رأسه وقال بلسان فصيح إلى يوم يبعثون."[3] وهناك قصة الشيخ يحيى بن محمد المديوني مع طائر الحداة

1- نفسه ص:111-112

2- نفسه ص:74

3- نفسه ص:75

الذي سرق القديد "فقال له تم تقف حتى ترمي القديد ووقف في الهواء ولم يقدر على الطيران ووقع في الأرض ولم يقدر على الطيران حتى مات."[1] والشيخ ابن مخلوف كان له روض يحرسه ثعبان عظيم فإذا دخل سارق خرج عليه أما إذا دخل أهل الشيخ فيختفي"[2]. كما نجد حيوانات أخرى يتعامل معها الصوفي، وهي التي كانت معروفة في البيئة المحلية. كما نصادف بعض المخلوقات الغريبة كالدابة التي يركبها الولي ويذهب إلى الحج، والتي تشبه البراق التي ركب عليها الرسول صلى الله عليه وسلم في قصة الإسراء والمعراج. وتَظْهِر لنا بعض الكرامات تحكم الولي في عالم الجن التي تأتيه في هيئاتها أو تمثلات أخرى.إذ يروى أن أحمد بن عيسى الورنيدي كان يقرئ الجان المؤمن.[3] ويروى ذلك أيضا عن إبراهيم المصمودي.[4] و"المهم أن كل هذه الحيوانات والمخلوقات هي جنود مجندة في خدمةالصوفي كما كانت

1- نفسه ص 306،

2- نفسه ص:84

3- نفسه ص:24.

4- نفسه ص:65.

جنودا مجندة في خدمة الأنبياء والرسل."[1] ولهذه المخلوقات حضورها المتميز في الذاكرة الجماعية كمصدر للخوف أو للأنس، كما أنها تمثل عالما مفارقا لعالم الإنسان، ملغزا وغامضا. والتواصل معها وجَعْلها تتكلم وتقوم بما لم تُهيَّء له فطريا، دليل علىأن الولي له قدرات خارقة. ويمكن قراءة تلك العلاقة في مستواها الرمزي وأبعادها الأنتروبولوجية.

السفريات:

إن مايميز الولي، أيضا، هي هذه القدرة على اختراق قانونَيْ الزمان والمكان. فهو رحَّال يخوض غمار الأرض، وعادة يربط رحيله بأمكنة مخيفة كالمزارات والرباطات والكهوف والمغارات. أو كل مايسمى بالجغرافيا الباطنية. كما نصادف ما يعرف بِطَيِّ الأرض والغيبة. وقد يحدث للولي في ذلك أشياء كالمشي على الماء والطيران في الهواء.فعن اختراق الزمان نجد، مثلا،ما يروى عن أحمد بن الحسن الغماري من كونه نام مدة طويلة في مسجد دون أن ينتبه إليه أحد.[2] ويروى أنه كان من أصحاب طي الأرض والطيران في الهواء "قال

1- محمد مفتاح -دينامية النص -ص:140

2- ابن مريم ص:33

سيدي بويدير وكنا نأوي بالليل إلى ذلك المسجد وقدمت قرب يوم التَّرْوِيَة فقال لي سيدي محمد وسيدي أحمد اذهب معنا على بركة الله لنحج قال فذهبت معهما فصرنا نطير ساعة وتطوى لنا الأرض ساعة وإذا جئنا إلى بحر يلتقي طرفاه فنجتازه بقدم واحدة وقد جزنا على مصر بالليل ونحن في الهواء وهي تحتنا مملوءة بالمصابيح فقضينا الحج ورجعنا إلى تلمسان."[1] نلاحظ هنا كيف أن الولي يسافر ويطير، ويصل إلى أماكن بعيدة جدا في لمح البصر. وهنا لاشك أن التداخل واضح بين عالم الحلم وهذه الحالات. ويواصل الراوي " وكان في بعض الأيام يأتيني بجراح في جسده فأسأله عن ذلك فيقول لي حضرت أمس مع سيدي محمد وسيدي أحمد غزوة وقعت بين الأندلس والنصارى."[2]كما أن "بعض الأولياء يحجبون كل سنة ويذهبون حيث شاعوا ولايشاهد الناس لهم غيبة ولو يوما واحدا لأنهم إذا ذهبوا تركوا بديلا على صورتهم ويشبههم في جميع أحوالهم فلا يتفطن أحد بسبب ذلك

1- نفسه ص:35

2- نفسه.

لغيبتهم."[1] وتتجلى في هذه السفريات قدرة الصوفي، الذي يستعيد نموذج النبي والساحر، لأن هذه السفريات والإختراقات تجسد أحلاما قديمة حلمها الإنسان، ويمكن أن نجد لها دلالات كثيرة في عالمي الأحلام والرموز، وهنا تكمن قيمتها الأنتروبولوجية، حيث تعكس البنيات اللاشعورية للمجتمع الذي أبدعها، وللإنسان الذي واكبتْهُ في كل مراحل تطوره أحلام الطيران. والتحليل النفسي ثري في هذا الجانب، لكننا في هذا المستوى نحاول فقط أن نصف المدونة.

خلاصة:

ما نخلص إليه بعد عرضنا للمواضيع التي تناولتها المدونة المناقبية، هو أن الكرامات تحيلنا على واقع تاريخي وإجتماعي وثقافي متشعّب، يتميز بالتأزم، وبسيطرة العالم الروحي، الذي يفسّر الظواهر، دائما، بالعودة إلى الخارق والمتعالي. كما نلاحظ أيضا أن الكرامات، في جزء هام منها تعطي إجابات ذات طابع رمزي تأويلي لواقع معطى، تنتجها ذاكرة جماعية استسلامية لاتغير واقعها، ولكن تهرب إلى

1- نفسه -ص 36

عالم الأولياء والبركة لتنتصر على الفقر والجوع والظلم، والخوف من عناصر الطبيعة التي تهددها دائما. كما أن هذه الإجابات لاتختلف عما نجده في الأساطير القديمة، وفي سيرة الأنبياء. وهذا مايؤكد ما ذهبنا إليه في الفصول السابقة، من كون الكرامة محاكاة للأسطورة والمعجزة، والولي مكرر لنمط الساحر والنبي. ونلاحظ أيضا ذلك التجاور الأليف بين الواقع والعالم الخارق، بحيث أن أحدهما يحيل على الأخر دون حواجز.ولاشك أننا عندما نحاول أن نربط هذه الكرامات والخوارق بمستوى أعمق من التحليل، أين نربطها بالأحلام والرموز، يمكن لنا أن نجد مفاتيح كثيرة تحيلنا على العالم المكبوت للذات الفردية والجماعية التي تعبر عنها الكرامات.ومايهمنا، نحن، في هذا المستوى ،هو أن المناقب قدمت صورة صادقة عن المجتمع وأنظمته المعرفية، وأنماط إنتاجه للرموز، لم تقدمها، ربما كتب التاريخ. وهذا مايعطيها الأهمية الكبيرة لأنها تجمع بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية، وبين الرسمي والشعبي، التاريخي والأسطوري.

المستوى الداخلي:

مثلما تحيل المناقب على مستوى خارجي يرتبط بسياقات حدثية ومعطيات إجتماعية وثقافية، تحيل أيضا على بنية داخلية تجعل منها جنسا خاصا قائما بنفسه يندرج ضمن الكتابة الصوفية التي نجد فيها أنواعا كثيرة. هذا الجنس يسمى: الطبقات الصوفية أو المناقب.

وهنا لابد أن نوضح أن جنس المناقب يطلق على كل ترجمة لصوفي أو عالم، وتدخل الكرامات تحت هذا الجنس. والتراجم سواء كانت عامة أو صوفية تذكر الأشياء التالية:

"1- نسب الشخص المترجم له.

2- تاريخ ومكان ازدياده.

3- شيوخه.

4- أسفاره .

5- منتخبات ونتف من كلامه. شعر أو نثر، وأحيانا شعر ونثر معا. في الكتب التي تترجم للمتصوفة، تحل الكرامات محل المنتخبات الشعرية والنثرية.

6- شهادة معاصري المترجم له على سلوكه وإنتاجه.

7- تاريخ الوفاة."[1]

وهذه الأشياء لانجدها كلها إلا حين تكون الترجمة كاملة. لأننا أحيانا نصادف تراجم لاتتجاوز السطر. وبذلك تظهر الكرامة كجزء من كل.

نلاحظ أيضا أن المناقب تشترك مع التاريخ في اعتمادها علىالسند وتمحيصه، والحكي عن الماضي، إذ "كلا منهما يستعمل ،غالبا، اللفظ الخاص بسرد التاريخ وحكايته وهو الفعل الماضي المجرد من العلامات الدالة على المتكلم، وكأن خطابه يسرد نفسه بنفسه."[2] إلا أن للمناقب إستراتيجية توجه الخطاب بمهارة إقناعية تستند إلى القرآن والحديث وأقوال وأفعال السلف، وإدخال السند بصوت المؤلف الذي يضفي حقيقة أكبر على الحكاية.وأهم مايميزها عن الخطابات الأدبية الأخرى الإستشهاد بالشعر وإيراد الحكايات وذكر الأمثال والأخبار، والحديث النبوي الشريف وتنوع الإستدلال. فنلاحظ أن "جنس المناقب، إذن، يشترك مع الأنواع السردية الأخرى في خصائص بنيوية، ولكنه قد

1- عبد الفتاح كيليطو -الحكاية والتأويل ص 76.

2- محمد مفتاح المرجع السابق ص:132

يختلف معها في الوظائف المراد إنجازها."[1]وهي تصنف إلى عدة أنماط بحسب انزياحها عن الواقع:*

النمط الأول: "وهو الذي يعبر عن الواقع بكل وضوح، بل يكاد القارئ العادي لايلاحظ فيه انحرافا عن الواقع [2]." وهنا نجد أمثلة كثيرة في مدونة ابن مريم خاصة في ترجمته لبعض الفقهاء والعلماء الذين يذكر حياتهم دون الإشارة إلى الخوارق. مثل ابن زاغو المغراوي وغيره من الذين إلتزم بترجمة حياتهم حرفيا دون إضافة.

النمط الثاني:وهو النمط الذي يسمح بقراءتين: قراءة عادية للترجمة، وقراءة تأويلية لإحتمالاتها الباطنية.

النمط الثالث: وفيه نصادف إنزياحا كبيرا عن الواقع العادي، ويدرج تحت هذا النمط كل ما يخرق القوانين الطبيعية.وبما أن التراجم كانت ذات أصل شفوي، فقد حملت خصائص الخطاب الشفوي رغم ظهورها في لغة فصيحة، كثيرا ما نجدها تميل إلى الدارجة في المدونة. وتبرز

1- محمد مفتاح- مجهول البيان- ص:119

* - أخذنا هنا التقسيم الذي استعمله محمد مفتاح في مجهول البيان.

2- نفسه-ص-نفسها.

البنية الشفاهية مرتكزة على خصائص محددة يمكن تناولها بالتحليل. وهنا لابد من التركيز على فعل المحاكاة لأنماط سابقة، وعلى اشتراك الكرامةمعها في خاصية الشفاهية كالأسطورة والمعجزة (أو الحديث عموما). وأول ظاهرة تميز الفكر الشفاهي هو كونه قائما على الصيغ، و"تعد الصيغة مجموعة من الكلمات مستخدمة، بانتظام تحت الشروط الوزنية نفسها لتعبر عن فكرة جوهرية بعينها."[1] وهذا مانلاحظه في الكرامات التي تتميز بصياغة متشابهة تؤكد فكرة أساسية هي بطولة الولي، وتظهر أيضا أنه " في الثقافة الشفاهية، ينبغي للمعرفة أن تُكَرَّر باستمرار، بمجرد أن تُكْتَسَب وإلا فُقِدَتْ: وأنماط الفكر الثابتة والقائمة على الصيغ كانت جوهرية من أجل الحكمة."[2]

ويظهر الطابع الشفاهي للكرامة في تركيزها على الحضور الصوتي مقابل الحضور البصري، لأنها تُدُووِلَتْ في وسط إجتماعي ثم كتبها المؤلف بعدذلك. كما تتصف بعطف الجمل بدلا من تداخلها،

1- والتر ج أونج -الشفاهية والكتابية-ت.د حسن البنا عز الدين -سلسلة عالم المعرفة- الكويت عدد 182 - 1994 - ص (80).

2- نفسه ص 78.

والأسلوب التجميعي في مقابل التحليلي، والقرب من عالم الحياة الإنسانية، والميل إلى المشاركة الوجدانية في مقابل الحياد الموضوعي.* إذ إن المتلقي منخرط، بالضرورة، في الكرامة لأنه مؤمن بها، وأفق انتظاره متوافق مع عوالمها. ولانستبعد هنا أيضا البعد التلقيني، حيث يبرز أثر المظهر الصوتي في نفسية المتلقي. فللصوت علاقة عميقة بدواخل الإنسان مقارنة مع الحواس الأخرى. كما يرتبط الصوت بالقداسة لأنه موجه إلى جماعة يهدف إلى توحيدها عبر السماع. وهنا تجدر الإشارة الى قدسية الصوت في التلقين الديني، ونحن نعرف المظاهر الطقسية التعبدية التي تصاحب عادة ذكر الكرامات والمناقب. و"الذاكرة الشفاهية تعمل بفعالية عندما يتصل الأمر بشخصيات "ثقيلة" أي بأشخاص أعمالهم بارزة لاتنسى، ومعرّفة للجميع. وهكذا يولِّد الإقتصاد في الجهد العقلي الذي هو من طبيعة الذاكرة الشفاهية شخصيات غير مألوفة، أي شخصيات بطولية."[1] وهي تقوم بذلك "لكي تنظِّم الخبرة في شكل ما من الأشكال القابلة للتذكُّر الدائم... ولكي

*- للتوسع أكثر في هذه النقاط يراجع المرجع السابق (ص 97 إلى126.)

1- والتر. ج . أونج ص 145

تضمن الشخصيات البطولية أهميتها وقابليتها للذكر فإنها تميل إلى أن تكون شخصيات نمطية."[1] وتداول الكرامات في الوسط الشعبي يعطيها هذا التوحد بين الكلمة وتأثيرها. وهنا نرجع أيضا إلى قوة الكلمة في السحر، فالكلمة المنطوقة ليست هي الكلمة المكتوبة لأنها تحمل النَفَسْ "Le Souffle"** أي ذلك البعد الداخلي المرتبط بإيقاع الذات المنسجمة بالضرورة مع إيقاع الكون، حيث تتجاوز القدرةُ الذاتَ إلى الكون، وهذه أهم خصائص الثقافات الشفاهية.حيث لايوجد انفصال بين الإنسان والعالم، وهنا قيمة الشفاهية. ومن هنا تطلبت صياغة الكرامة ظهورها بوسائل:

1- المرجع السابق.

*- للتوسع أكثر في هذه النقطة يراجع: Jaques Derrida- Laparole Soufflée -dans: L'ecriture et la différence -Seuil paris 1967

وسائل صياغة الكرامة:

1- السنـــــد:

فيه تظهر محاكاة الكرامة للحديث النبوي، من حيث البنية السردية، وتقاليد الحكي، لكن الكرامة لاتلتزم بتلك الصرامة التي نجدها في تمحيص وتدقيق سند الحديث. إذ أن تسرُّب الثقافة الشعبية المسكونة بالخارق فتح المجال للروايات المُخْتَلَقة. والسند يعني الرواة الثقات الذين بلّغوا المتن.من هنا نلاحظ اشتراك الكرامة مع الحديث في طبيعتهما، ففي الحديث نجد "شخصا يملك معرفة (الرسول) يعلم شخصا آخر يريد أن يعرف أو بحاجة لأن يعرف. هذا الشخص ينقل ماتعلم إلى شخص آخر، وهكذا إلى أن يثبت النص في أحد الصّحاح."[1] وكذلك الكرامة، فهناك وليٌّ وأتباع يريدون معرفة أحوال شيخهم فينقلون أفعاله وأقواله. ولاننسى هنا أن السنة (الحديث) أنواع إذ هناك القولية والفعلية والتقريرية.

والولي عادة لايروي الكرامة، إذ كان هناك حرص على عدم البوح بما يحصل له من كرامات وتوصية من يشاهدها بالكتمان. " فعلى الرغم من امتلاك الولي لناصية الكلام فإنه يهاب الكلام أحيانا، أو على

1- كيليطو- الحكاية والتأويل- ص:27

الأصح يهاب السرد. فهو يحرِّم على نفسه رواية ما يحصل له من كرامات، حفظا للسرِّ وصَوْنًا لنفسه من العُجْبِ والإفتتان. بل إنه يحرِّم السرد على غيره فيطلب ممن يشاهدون كرامته أن يستروه وألا يُفْشُوا السرِّ وأن يصونوه إلى أن يموت، فهو لايود أن يصير محلا للسرد إلا عندما يتحول إلى جثة هامدة. وقد يعلّل تحريمه للسرد بكونه يخشى من افتضاح أمره ومن مضايقات قد تصل إلى "القتل".[1] ويكون الذين يروون غالبا كرامات الصوفي من محيطه القريب كزوجته وأولاده وأصهاره وأتباعه. كما أن المؤلف يختفي غالبا عند رواية الكرامة، فتجده يقول: أخبرني غير واحد،قالوا، حدثوا عنهم ،روي... وذلك لأسباب كثيرة منها ربما إخلاء ساحته من تحمل مسؤولية ما يرويه، لأن الكرامة تحمل في طياتها خوارق، ونقدا للسلطة السياسية والفقهية.

إن الكرامة نص شفاهي، بلا عنوان، ولامؤلف، يمحو كل هوية سابقة، وحدها المواضيع تقول هوية النص، والولي هنا يتحول إلى محور لحركية السرد. إنه الذي يروى عنه، ويتعدد الرواة مما يفتح

1- نفسه ص 61-62.

الكرامة للزيادات والإضافات حسب الضرورات والظروف التي تصاحب روايتها. وننتبه هنا إلى أن الذين كانوا يروون عن الولي، كانوا قريبين منه، يمتازون بموقع خاص، ومرتبة تعطيهم سلطة ما لرواية هذا الخطاب. وهذا مرتبط بطقوسية معينة تتجسد في ماكان يعرف من أن فئات معينة تخدم الولي أو المكان المقدس كالضريح أو الزاوية. هذه المكانة التي تؤكد امتيازا قائما على تقديس الفعل الديني والسلطة التي تعطي له البعد الطقسي.

وفيما يتعلق بالتمظهرات السردية في الكرامة، يمكن أن نشير إلى طبيعة السرد والساردين.حيث نجد مجموعة من الصيغ يمكن أن تؤطر خطاب الكرامة، وهي كمايلي:

- راوي ينقل عن آخرين ماحدث للولي.
- راوي ينقل ماقاله الولي.
- راوي يكون طرفا في السرد ويروي ماحدث له مع الولي.
- حالة الولي الذي يروي ماحدث له.

ويمكن أن نلاحظ في النماذج التي أوردناها سابقا ماقلناه هنا. ولنأخذ أمثلة عن ذلك:

"ويروى عنه أنه من أصحاب طي الأرض..."[1]

"وله مكاشفات كثيرة وكرامات منها ما ذكرة السنوسي وأخوه سيدي علي قالا.."[2]

"ذكر له أن أباه وأجداده أهل صلاح وولاية وأن سيدي سعيد منهم.."[3]

والسرد الغالب في الكرامات هو السرد التابع Narration Ultérieure أي "السرد الذي يقوم فيه الراوي بذكر أحداث حصلت قبل زمن السرد بأن يروي أحداثا ماضية بعد وقوعها."[4]

2- الرؤيا والرؤية:

إن الولي يسلك في كراماته مسلك الأحلام، سواء كانت في المنام أو في اليقظة. وهو يميز بين الحلم والرؤيا. فالرؤيا من الله والحلم من الشيطان، وعادة تكون الرؤيا حسنة، مبشّرة عكس الحلم. وهو يربطها

1- ابن مريم ص:34

2- نفسه ص:74

3- نفسه ص:83

4- سمير المرزوقي -جميل شاكر -مدخل إلى نظرية القصة- د.م.ج الجزائر- الدار التونسية للنشر- بدون تاريخ ص:151.

بالنبوة، وهنا مكمن المحاكاة، لأن الرؤيا الصادقة أحد درجات النبوة. وهي "طريقة معرفة وواسطة اتصال بالغيب، وفرصة لاستقبال التعاليم من الكائن الأسمى."[1] لكنها في التحليل النفسي والأنتروبولوجي تظهر معطيات أخرى مرتبطة بمعيش الولي ومحيطه.والكرامة تشترك مع الحلم في أشياء من بينها: إلغاء مقولتي الزمان والمكان، وعدم الخضوع للمنطق. وكلاهما لغة رمزية .وهي "لغة نتعبر بواسطتها الخبرات الحميمة والمشاعر والأفكار كما لو كانت خبرات معيوشة في العالم الخارجي أو أحداثا من أحداث هذا العالم."[2] كما يتشابهان من حيث الهدف والوظيفة "وكل منهما يفصح عن أواليات لاواعية تحمي الذات، ويكشف اللاوعي ومشكلات الشخصية وطبقاتها التحتية وهمومها المستقبلية وإسقاطاتها؛ ويطل على مخزن التجارب البشرية الأولى أو الأنماط الأساسية في اللاوعي الجماعي."[3]كما أنهما يشتغلان بالآليات

1- علي زيعور –الكرامة والأسطورة والحلم ص:348-349

2- إريك فروم –اللغة المنسية ترجمة: حسن قبيسي م.ث.ع /بيروت –الدار البيضاء لبنان (المغرب ط 1992 ص:17

3- علي زيغور المرجع نفسه ص:27

نفسها، فإذا كان الحلم بتعبير فرويد "بديلا لشيء يجهله الحالم."[1] فإن "مهمة تأويل الأحلام هي اكتشاف هذا اللاشعور."[2]هنا تختلف الكرامة اختلافا طفيفا عن الحلم، فالولي في أحيان كثيرة يكون واعيا بما يحدث له، وما يقول. لكن مهمة التأويل تعْبُر المقول إلى الكامن، وتكشف التشابه.كما أن كل حلم تُنَبِّهُه رغبة تصبو لأن تتحقق. لكن ما يجعل الحلم يظهر أحيانا غامضا أو غير مفهوم، و(الكرامة أيضا) هو آليات رقابة الحلم التي "تفرض على الفكرة الحقيقية تخفيفا وتحويرا وتلميحا."[3] وهنا يكون عمل الحلم في تلك الفجوة القائمة بين عناصر الأحلام وركائزها التي تتمثل في "علاقة الجزء بالكل ،المقاربة أو التلميح، العلاقة الرمزية، التمثيل اللفظي التشكيلي."[4]وعمل الحلم و الكرامة يتم بعمليات تسمى التكثيف والإزاحة (الإبدال) والصياغة الثانوية. أما

1- فرويد -نظرية الأحلام- ترجمة جورج طرابيشي -دار الطليعة -بيروت -لبنان ط1 - 1980 -: 45 .

2- نفسه ص:46.

3- فرويد -نفسه -:79

4- نفسه ص:118.

"التكثيف" فيعني "أن الحلم الظاهر أقصر بكثير من الحلم الباطن."[1]* ويتم التكثيف بواحدة من الطرق الثلاثة:

1- إما أن تحذف بعض العناصر الكامنة برمّتها.

2- وإما أن لاتبدو في الحلم الظاهر إلا نتف من بعض المجموعات التي يتألف منها الحلم الكامن.

3-و إما أن تظهر العناصر الكامنة ذات السمات المشتركة مع بعضها بعضا في الحلم الظاهر."[2]

أما الإزاحة (الإبدال) فهي تعني "أن أحد عناصر الحلم الباطن، وربما أحد أهم عناصره، يتعبَّر عنه في الحلم الظاهر بعنصر غامض قد يبدو لنا عادة بلا أهمية على الإطلاق."[3]

1- إريك فروم -المرجع السابق -ص:68

* - نشير إلى أن فرويد يقسم الحلم إلى حلم كامن (باطن) وحلم ظاهر. يقول: "سنطلق اسم المضمون الظاهر للحلم على مايرويه لنا الحالم، واسم أفكار الحلم الكامنة على الخبيء المستتر" نفسه ص:54

2- فرويد نفسه -ص:119

3- إريك فروم نفسه-ص:68

وأما الصياغة الثانوية فهي تدل على "الجزء المخصوص من عمل الحلم الذي يستكمل عملية التقنيع والتنكر."[1]

وبهذا نلاحظ كيف يتأكد اشتراك الكرامة مع الحلم في وظائفهما وأهدافهما باعتبارهما لغة رمزية تحيل على غنى نفسي، وعلى لاشعور مسكون بالرغبات التي تريد التحقق. ونجد أيضا أن طريقة تحليل الأحلام تناسب تحليل الكرامات*مما يجعل التساؤل واردا: هل الكرامات هي مجرد أحلام تحمل أبعادا غامضة لتجارب الولي ومجتمعه؟

والصوفي قد يقول كراماته في حالات معينة كالإحتضار، أو العطش أو الجوع، أو تشوش الحواس.. مما يغرقها في الخارق الذي يثير تعجب الصوفي والسامع. وهي بهذا تمثل نماذج يبدعها الولي ليوصل خطابه ويعطيه سلطة تمكنه من الإنتشار داخل مجتمع له استعداد لتقبل الخارق " فتعاون الخارق للعادة والممكن لبناء حكايات تهدف إلى الأمثولة لمقاومة صعوبات حياة مليئة بالخوف."[2]وهذا ما

1- نفسه ص:68

*- يراجع بهذا الصدد –علي زيعور –الكرامة والأسطورة والحلم –ص:245 ومابعدها

2- محمد مفتاح –دينامية النص –:141

يجعل للغة الكرامة بنياتها الرمزية، حيث يكون الفضاء الزمني والمكاني والكائنات التي تتحرك داخل هذين الفضائين ذات دلالات أسطورية، ولاشك أن الكرامات التي استشهدنا بها قبل قليل تعكس هذا.

خلاصة :

نخلص بعد هذا التحليل إلى أن الكرامة الصوفية (المناقب) تشكل جنسا أدبيا يقوم على خصائص نوعية، ويتصف ببنية داخلية (سردية) تجعله يشكل نتاجا ثقافيا ذا خصوصية أنتروبولوجية. ومدونة ابن مريم التي حللنا في ضوئها بعض الفرضيات تنتمي إلى هذا الجنس المناقبي، الذي يندرج ضمن الكتابة الصوفية التي تمتص عدة أنواع كتابية أخرى، كالشعر والتراجم والتاريخ... وتضيف إليها الأركان التي إذا اجتمعت تشكل جنسا كالغرض المتحدث عنه، والمعجم التقني، وكيفية استعماله، والمقصدية."[1]

1- نفسه ص:130

بالإضافة إلى أنها تشترك مع الحلم، وتتعامل مع عالم الإمكان، مما يجعل للعجيب (الفانطاسي) حضوره أيضا كبعد وكنوع يتقاطع معه، دون أن تكون لهما الأهداف نفسها.*

كما أننا نستشف الطابع الشفاهي، الذي يصبغ خصوصية معينة على هذا الجنس، مما يجعلنا ندرك تدخل المؤلف لنقلها من الوسط الشعبي، واللغة الدارجة إلى اللغة الفصحى. وهكذا نصل إلى أن (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان) لإبن مريم ينتمي لجنس المناقب.

سيميائية الكرامة :

دراسة لنماذج من الكرامات:

بما أننا خلصنا فيما سبق إلى تحديد الكرامة كحكاية، يمكن لنا الآن أن نحاول إظهار إمكانيات التحليل السيميائي للكرامة الصوفية، إذ تتوفر أغلب العناصر التي يقرّها هذا المنهج في دراسته للحكايات الخرافية خاصة، إذ نجد فيها البطل الصوفي الذي يبحث عن موضوع ثمين بدون الحصول عليه يختلّ التوازن، ولابد للحصول عليه من مواجهات وصدامات. بحيث يواجه أعداء ويساعده مساعدون، ويمر في كل ذلك بالإختبارات الثلاثة المعروفة؛ وهي الإختبار التأهيلي L'epreuve

---

* - بخصوص هذه النقطة يراجع الفصل الثالث.

qualifiante ،والإختبار الحاسم وقت محاولة الإنجاز L'epreuve Decisive ،والإختبار التمجيدي L'epreuve glorifiante وقت حصول التشريف بالكرامة. كما نجد، أيضا،الوضعيات الثلاثة التي يقرها المنهج السيميائي: الوضعية الإفتتاحية التي يميزها نوع من الإستقرار، ثم الوضعية الثانية التي يحصل فيها الإضطراب أو الإفتقار والإساءة، ثم الوضعية النهائية التي يصلح فيها الإضطراب.

ويمكن تلخيص ذلك ضمن هذه الترسيمة التي تجسد البرنامج السردي:

مرسل إليه (Destinateure)	<——— (Objet)موضوع ———	<——(Déstinateur) مرسل
معارض(Opposant) ———	———> (Sujet) ذات البطل	<——— (Adjuvant)مساعد

وإذا كان المعنى مبني على الإختلاف كما ترى النظرية السيميائية،[1] فلابد من رصد ذلك من خلال بنيةالنص القائم على تحويل للحالات والأفعال،وهنا يفيدنا التقسيم المنهجي بين المستوى السطحي، أو الصعيد النظمي الذي يبرز المظهر الخطي التسلسلي، والذي يمكن تلخيصه ضمن البرنامج السردي، والمستوى العميق أو الصعيد الإستبدالي أين تُستَثْمَرُ القيم الإختلافية، وتتجلى البنيات الدلالية. ونحن لانزعم أننا سنتوغل في التطبيق السيميائي، ولكن سَنَسْتَأْنِسُ ببعض

Groupe D'entrevernes -Analyse semiotique des textes- ed- Toubkal- p/13. -1

المفاهيم لتحليل المدونة المناقبية. وسنطبق على كرامتين فقط، محاولين الإستفادة من طروحاتنا التي بيناها في المراحل السابقة.

الكرامة الأولى: وهي تتعلق بالشيخ أبي مدين وهذا هو نصها:"ذكر عنه أنه قال: كنت في أول أمري وقراءتي على الشيوخ إذا سمعت تفسير آية أو معنى حديث قنعت به وانصرفت لموضع خال خارج فاس أتّخذه مأوى للعمل بما فتح الله به علي.فإذا خلوت به تأتيني غزالة تأوي إليّ وتؤنسني.وكنت أمرفي طريقي بكلاب القرىالمتصلة بفاس فيدورون حولي ويُبَصْبِصُون لي.فبينما أنا ذات يوم بفاس وإذا برجل من معارفي بالأندلس سلم عليّ فقلت وجبت ضيافته. فبعت ثوبا بعشرة دراهم فطلبت الرجل لأدفعها له.فلم أجده هناك فخليتها معي. وخرجت لخلوتي على عادتي فمررت بقريتي فتعرض لي الكلاب ومنعوني الجوازحتى خرج من القرية من حال بيني وبينهم ولما وصلت لخلوتي جاءتني الغزالة على عادتهافلما شمتني نفرت عني وأنكرت علي "فقلت ما أتى عليّ إلا من أجل هذه الدراهم التي معي فرميتها عني فسكنت الغزالة وعادت لحالها معي ولما رجعت لفاس جعلت الدراهم معي فلقيت الأندلسي فدفعتها له.ثم مررت بالقرية في خروجي للخلوة

فدار بي كلابها وبصبصوا لي على عادتهم وجاءتني الغزالة على عادتها فشمّتني من مفرقي إلى قدمي وأنست بي.[1]

التحليل:

في البداية سنلخص الكرامة ضمن الترسيمة التالية التي توضح العلاقة بين الأطراف الفاعلة، والتي تعكس البرنامج السردي:

المرسل (التدبّر)	موضوع القيمة (الفهم-العلم)	المرسل إليه(الولي)
المساعد (الخلوة)	الولي (البطل)(ذات الفاعل)	المعارض(المال)

نستنتج من هذه الكرامة أنه كانت هناك وضعية إفتتاحية تتميز بالإستقرار، حيث أن الولي كان يتواصل مع موضوع القيمة (التأمل التدبر) بدون عائق إذ يفتح الله عليه ويتواصل مع الغزالة، ولاتطارده الكلاب عندما يمر بالقرية. ثم يحصل الإضطراب بعد لقاء الولي لضيفه الأندلسي وبيعه للثوب وقبض الدراهم وحملها معه، حيث شكلت هذه الأخيرة عائقا بينه وبين الوصول إلى ماكان يصل إليه.فطاردته الكلاب ونفرت منه الغزالة، وبعد ذلك يتحرك الولي بوجوب الفعل والرغبة

1- ابن مريم -البستان ص:109

فيه والقدرة عليه ومعرفة الكيفية، فيبعد عنه النقود لتعود الأمور إلى الإستقرار الذي كانت عليه في البداية. ويمكن تلخيص هذه التحولات كمايلي، في علاقة الولي بالموضوع الأول التدبر والفهم ،والمال كموضوع ثاني:

(ذات ∧ موضوع1) ← (ذات ∨ موضوع2) استقرار—و—إفتتاحية

(ذات ∨موضوع1) ← (ذات ∧موضوع2) اضطراب —إضطراب

(ذات ∧ موضوع1) ← (ذات ∨موضوع2) استقرار و—نهائية

حيث ترمز ∧، للإتصال مع الموضوع. و ∨ للإنفصال مع الموضوع.

كما نجد أن الولي مرّ بالإختبارات الثلاثة: التأهيلي في البداية، ثم الحاسم وقت الإنجاز، والتمجيدي بعودة الأمور إلى حالة الإستقرار، ونستشف أيضا، من خلال الكرامة، التقابلات التالية فيما يتعلق بالمكان والزمان:

داخل (فاس)	خارجها
المدينة	الطبيعة
الناس	الحيوانات
الإقامة	الترحل
الصخب	الخلوة
التواصل	العزلة

الزمـــان:

قبل الحصول على المال/ أثناء الحصول على المال/بعد التخلص من المال.

* إن مايمكن أن نستنتجه من دلالات كامنة في هذه الكرامة يشكل أحد الأبعاد التي يتيحها التحليل، والتي يؤكدها مفهوم الكرامة ووظيفتها. خاصة الولي الذي يمثل شخصية نمطية. إذ يحتاج إلىمجاهدات للإرتقاء إلى الكمال، ولذلك يخرج من فضاء المدينة الذي يمثل العلاقة بالناس (مصدر الخطيئة) إلى الفضاء الموحش، أين تكون العلاقة مع الذات والطبيعة والحيوانات(وهذا مايذكرنا بخلوة الأنبياء فالرسول صلى الله عليه وسلم كان يخلو بنفسه في غار حراء، وهنا مكمن المحاكاة).كما نجد قيمة ثانية تتمثل في الزهد في المال، الذي يشكل عائقا يحول دون الوصول إلى السمو الروحي. وهذا يطرح تقابلا، أيضا، بين فضائين؛ فضاء يتعامل بالمال (المدينة /الناس) في معاشه ويشكل الثقافي، وفضاء يتعامل بالمحبة (الطبيعة). كأن الخطاب الصوفي ينتصر للفطرة ورمزها

(الغزالة) (وترمز في التصوف للمعرفة.* وهناك قداسة الطبيعة في التراث الأسطوري والصوفي أيضا.**

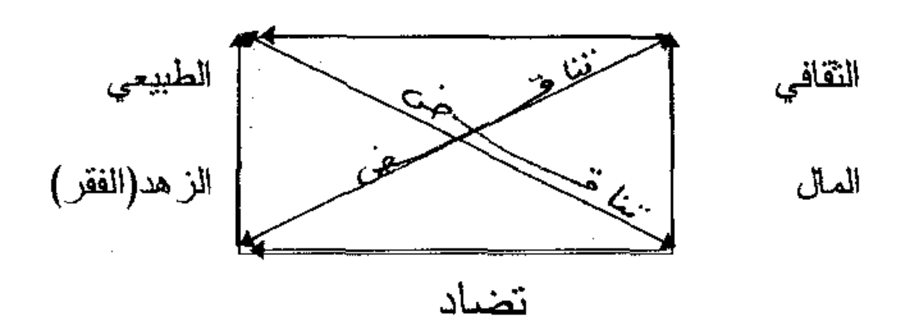
** أنتروبولوجيا يمكن قراءة الكرامة في إطار التقابل بين الثقافي والطبيعي، حيث تمثل المدينة والمال معطيات ثقافية تؤسس لتعاقد إجتماعي قائم على قوانين وتبادلات، وتواصل بين الناس. وحيث يمثل الخلاء والحيوانات معطيات طبيعية تنتصر للعفوية والفطرة والتجرد، والولي هو محور التواصل بين العالمين المتضادين بشكل من الأشكال.وهو ينتصر للفطرة وهذا مهم في الخطاب الصوفي المؤسس على هذا البعد، إذ يطرد المنطق (العقل) من التجربة ويتعامل بالحدس، كما يطرد المؤسسة الدينية والدنيوية (السلطة) وينتصر للعفوية.إذ إن معرفة الصوفي لَدُنِيَّة تُقْذف في قلبه، أساسها التدبر في الكون والذات. وبما أن المربَّع السيميائي يعكس الدلالات المنطقية الأولية السابقة على كل بناء سردي، يمكن تجسيد ذلك التقابل بين الثقافي والطبيعي فيه:

---

* – هناك مثال حي بن يقظان والغزالة وهو يمثل المعرفة الفطرية با لله.

**– يراجع: عاطف جودة نصر– الرمز الشعري عند الصوفية –257–287





خـــلاصـــة:

ومن هنا نخلص إلى أن التصــوف والكرامـة يشيران إلـى دلالات كامنة:

أولا: أن الصوفي يحتاج لكـي يـترقى فـي المـدارج الروحيـة إلـى خلـوة وتـأمل وتواصـل مـع الوجـود، وإبتعـاد عـن الدنيـا وملذاتهـا وصخبها.وهنا تمثل الكرامة أمثولة للدعوة إلى الزهد والتقوى.

ثانيا: نجد أن خطاب الكرامة ينتصرللطبيعة والفطرة ضد المدينـة أو الثقافي عموما (حتى الدين في مظهره المؤسساتي).

ثالثا: الولي يحاكي النبي في أحد سلوكاته وهو الخلوة والإستئناس بالحيوانات.

رابعا: أن الكتابة الصوفية تهدف إلى الإرتقاء إلى الكمال.

الكرامة الثانية: خاصة بالولي ابن منصور الحوتي

"ومنها ما روي عنه أنه خرج من عين الحوت طالعا لتلمسان هو وخديمه أعجور فهما في باب القرمادين وإذا برجل مكتف والحبل في عنقه والذباح يريد ذبحه وأبوه وأمه وأولاده يبكون والسلطان أبو عبد الله الثابتي أمر بذبحه وتعليقه على باب القرمادين فقال الخديم للشيخ سيدي عبد الله هذا في كفالتك.فصاح عليهم الشيخ فخاف الذباح وأعوانه وأصحاب السلطان من الشيخ فأتوا للشيخ وقبلوا يديه ورجليه.ثم إن الشيخ بعث خديمه أعجور للسلطان يشفع في المحبوس للقتل فلما دخل الخديم على السلطان قال له أعوانه ووزراؤه هذا خديم سيدي عبد الله بن منصور يشفع في الرجل الذي أمرت بقتله فاغتاظ السلطان وقال لهم علقوا الخديم والرجل ثم إن الوزير بقي يراود السلطان حتى سكن غضبه فأطلق الرجل والخديم فذهب الخديم للشيخ وأعلمه بما جرى له مع السلطان فقال الشيخ لخديمه لابد لك أن تشفع فيه كما شفع فيك الوزير.ثم تلك الليلة بينما السلطان نائم وإذا بثعبان عظيم ملتو على رقبة السلطان ورأس الثعبان على فم السلطان والسلطان يصيح وهو في كرب عظيم وانحل باب المشوار وباب القرمادين وهبط

السلطان أبو عبد الله لعين الحوت والثعبان يعذب السلطان ووقف على دار خديم الشيخ ولم يخرج الخديم للسلطان إلا بعد حين ثم إن الخديم دخل للشيخ فإذا هونائم لم يقدر أحد أن يوقظه فسأل السلطان عن اسم زوجة الشيخ فقيل له اسمها مريم فصاح يا لالا مريم أيقظي الشيخ حُكِّي أصابع رجليه يفق ففعلت فاستيقظ الشيخ فدخل السلطان على الشيخ تائبا متضرعا فصاح الشيخ ياثعبان يا مرزوق فنزل ودخل بينه وبين عباءته ثم حبس السلطان على الشيخ كذا وكذا من روض رضي الله عنه.

التحليل:

تطرح هذه الكرامة مستويات أكثر تعقيدا من الأولى. لهذا سنقسمها إلى مقاطع ووظائف. حيث نجد المقطع التمهيدي الذي يقوم فيه الولي (البطل) بوظيفة رحيل (انتقال) من مكان إلى مكان. وتكون الوضعية الإفتتاحية في المكان الأول متميزة بالاستقرار، وعندما يدخل الولي الى المدينة يحصل النقص (الإساءة)، حيث يجد الذباح يريد قتل رجل بأمر من السلطان. يتعرض الولي حينها لإختبار ترشيحي عندما يقول له خديمه (هذا في كفالتك)، فننتقل إلى الإختبار الحاسم (فصاح

عليهم) إذ يظهر الولي رغبة الفعل وإرادته وواجبه، فيتوقف الذباح وأعوانه ويأتون ليسلموا على يد الولي، وهذا هو الإختبار التمجيدي ويمكن تلخيص هذا المقطع ضمن الترسيمة التالية:

المرسل (السلطان) ← الموضوع(الذبح) ← المرسل إليه (الرجل)

المساعد(أعوان الذباح) ← الذباح (ذات الفاعل) ← المعارض (الولي)

بعد ذلك ندخل في مقطع وسيط، وبرنامج سردي آخر، حيث يرسل الولي الخديم ليشفع للرجل عند السلطان (لإصلاح الإساءة الأولى). فيأمر السلطان بتعليق الخديم مع السجين (إساءة ثانية) ليتدخل الوزراء ويطلبوا منه تركه، فيذهب الخديم إلى الولي ويعلمه بما جرى.

المرسل (الشيخ) ← الموضوع(الشفاعة) ← المرسل إليه (السلطان)

المساعد ← الخديم (ذات الفاعل) ← المعارض (السلطان)

كما نجد مقطعا آخر يعاقب فيه السلطان، لنعود إلى حالة اللاستقرار، حيث يسلط عليه ثعبان من الله سبحانه وتعالى.

المرسل (الله) ← الموضوع (اللذع، الترهيب) ← المرسل إليه (السلطان)

المساعد (النوم) ← الثعبان (ذات الفاعل) ← المعارض (اليقظة)

بعد ذلك يقوم السلطان بوظيفة رحيل من المدينة إلى قرية الولي لإصلاح الإساءة الحاصلة له، وهنا يجد الولي نائما(عائق) ويطلب إيقاظه من (الخديم والزوجة) (المساعد). فيستيقظ الشيخ وينقذه من الثعبان، فيوقف عليه روضا.

المرسل (الخوف) ← الموضوع(الإنقاذ) ← المرسل إليه (السلطان)

المساعد (الخديم-الزوجة) ← الولي ← النوم(معارض)

نستنتج من هذا أن الإختبار الترشيحي هو حصول الإساءة من السلطان لخديم الولي، والإختبار الحاسم هو ماحصل للسلطان مع الثعبان وتدخل الولي لإصلاح هذا الإفتقار (الإساءة)، والإختبار التمجيدي ندرج فيه حصول الكرامة (مع الثعبان) ومنح الروض للولي من السلطان.وبذلك نجد المقاطع الثلاثة الكبرى المشكلة للكرامة، حيث نلاحظ وجود برامج سردية تبرز حركة الولي، وبرامج معاكسة تبرز حركة السلطان، ثم في الأخير ندخل مباشرة في برنامج يجمع الولي مع

السلطان، ينتهي بانتصار الولي وهذا مهم.كما يمكن أن نلخص كل الكرامة ضمن ترسيمة واحدة، إذا أخذنا مفهوم الهداية كموضوع قيمة. حيث أن الله يبعث الولي ليهدي السلطان إلى الطريق القويم فنجد:

المرسل (الله) ⟵ الموضوع(الهداية) ⟵ المرسل إليه(السلطان)

الكرامة ⟵ الولي (ذات الفاعل) ⟵ السلطان (معارض)

* مانستنتجه من هذه الكرامة هو التقابل بين سلطتين؛ سلطة دينية (الولي)، وسلطة دنيوية(السلطان)، والمواجهة بينهما. وفي تأويل الكرامة سنرصد طبيعة العلاقعات التضادية بين الولي والسلطان في علاقتهما بموضوع (السلطة). ففي بداية الكرامة نجد أن الولي يكون في انفصال مع موضوع القيمة، والسلطان يكون متصلا معه. (حالة الأمر بذبح الرجل). تدخل الولي وتوقيف الفعل يجعله يقدم فعلا لرد موضوع القيمة (ذات الفعل)، ويحصل عليه. ثم يستعيد السلطان موضوع القيمة عندما يذهب الخديم للشفاعة فيأمر السلطان بحبسه. بعد ذلك يحصل تدخل من قوى خارقة فيعاقب السلطان، ويعود موضوع القيمة للولي، وذلك في النهاية.

ذات 7 م ق /	ذات8 م ق /	ذات 7 م ق /	ذات 8 م ق
1	2	3	4
I	II	III	

والإنتصار في الأخير يكون لسلطة الولي، وهذا مهم للذاكرة الشعبية ولمخيالها، لأنه مسكون بالخوف من ظلم الحكام، والولي يمثل المنقذ، لهذا تصبغ على شخصية الولي هالة من القدرة، يساهم فيها تدخل العالم الخارق.

**- في دلالة الأزمنة والأمكنة نجد أيضا تقابلا بين زمانين ومكانين:

المكان		الزمان	
القرية	**المدينة**	**النهار**	**الليل**
عين الحوت	**تلمسان**	**يسيطر فيه السلطان**	**يسيطر فيه الولي**
الخلاء	الحصانة	الدنيوي	القدسي
سلطة الولي	**سلطة السلطان**		
المقدس	**الدنيوي**		

نستنتج من التقابل بين الأمكنة والأزمنة أن الولي له فضاؤه الحيوي (الخارج) أين يحيا ويمارس سلطته، وهو عندما ينتقل في الوضعية الإفتتاحية إلى المدينة عبر بوابتها فهو يدخل فضاء مغايرا

تكون السلطة فيه للسلطان، رغم وجود المهابة من الناس البسطاء للولي (الذباح وأعوانه). ونحن نعرف تاريخيا أن أسوار المدينة كانت تفتح صباحا وتغلق مساءا، وهذا التحصين له دلالته في علاقة الولي مع السلطان، وعلاقة أهل الأحواز،الذين يمثلون الفئات المهمشة القروية،مع أهل المدينة،الذين يمثلون الطبقة الحاكمة وأتباعها،وذلك يتأكد خاصة عندما نعرف أن المدن المغاربيةعاشت فترات طويلة تحت السيطرة الإستعمارية.كما نجد أن السيطرة في النهار تكون للسلطان داخل مدينته طبعا. لكن في الليل تنقلب الأمور حيث يسيطر الولي. مما يجعل السلطان بنفسه يتخلى عن فضائه السلطوي لينتقل إلى فضاء خارجي أين يمارس الولي سيادة مطلقة. وهو فضاء يتميز بالوحشة وبالتهديد، عكس المدينة المحصنة، كما أن الليل مصدر للخوف والرعب والخارق عند الناس، خاصة في ذلك الزمن، أين توجد تهديدات كثيرة من الإنسان والطبيعة والجن وبانتصار الولي تنتصر سلطة الخارق، تنتصر القدرة الروحية على القدرة المادية، ينتصر عالم البركة وينتصر القدسي على الدنيوي.

وحتى عندما نموضع الكرامة ضمن الأنماط التي حددناها سابقا، نجد أن هذه الكرامة تتداخل فيها الأنماط الثلاثة، حيث أن المقطع الأول يبدو عاديا أما المقطعين الثاني والأخير فيدخل فيهما الخارق. كأن هناك تدخلا ليد الشعب في نسج الكرامة وربطها بالمخيال الشعبي حتى تحقق هدفها.كما نستنتج أن الهدف من الكرامة هو الأمثولة والرغبة في المحافظة على الحياة ضد مصادر الخوف المتمثلة في السلطة الظالمة.

يمكن في نهاية التحليل تلخيص هذه العلاقات في جداول توضيحية نقترحها **الجدول (1)**

جـــــدول المـمثـــلين

الممثلون / الموطن	البطل	المتمم (1)	المتمم (2)	المتمم (3)	المتمم (4)	المتمم (5)	المتمم (6)
فاس	أبو مدين	الشيوخ	الغزالة/ الكلاب	رجل من الأندلس يستحق الضيافة	رجل من القرية يمنع الكلاب عن البطل		
تلمسان	ابن منصور	الخديم	الثعبان	السلطان	المحكوم عليه بالإعدام وأسرته	الذباح وأعوان السلطان	الوزير

الجـــدول (2)

جدول العناصر المكونة للوسط

العنصر / الموطن	الجغرافي	الطبيعي	الإنسي	الحيواني	الثقافي(الصناعي)
فاس	مدينة فاس وأحوازها	أرض خلاء(حوز)	مجتمع فاس	الغزالة/ الكلاب	المؤسسة التعليمية
تلمسان	مدينة تلمسان وأحوازها	عين الحوت (الحوز)/ الرياض	مجتمع تلمسان	الثعبان	باب القرمادين قصر المشور

الجدول (3)

جدول الوضعيات الإنسانية (المهارات، المهن، الوظائف)

الوضعية / الموطن	الأساسية	النفعية	الموظف الرئيسي	الموظف الثانوي
فاس	تحصيل العلم	التجارة	//	//
تلمسان	سلطة روحية	سلطة سياسية	السلطان	الوزير/الذباح/ الأتباع

الجدول (4)

جدول العلاقات البنوية وتشكيل الأفعال الأساسية

العلاقات / الحكاية	توافقية	تضادية	فعل تهييئ	فعل تأزيم	فعل تشكيل	فعل حل
الأولى	الولي وهو لا يملك المال /الحيوان	الولي وهو يحتفظ بالمال / الحيوان	الحاجة إلى المال لأداء الواجب	الإحتفاظ بالمال	إسبعاد المال	التآلف مع الحيوان
الثانية	الولي/ المحكومون المنبذون	الولي/ الحاكم	فك أسر المحكوم عليه بالإعدام	رفض الشفاعة وعقاب الخادم من طرف السلطان	تهديد حياة السلطان بواسطة الثعبان	قبول الشفاعة والخضوع للسلطة الروحية

يمكن أن نستنتج من تحليل الكرامتين، ومن خلال الجداول الموضحة أن هناك عناصر مشتركة تشكل نمطا يستند إليه خطاب الكرامة، في ما يتعلق بالممثلين، والعناصر المكونة للوسط، والوضعيات الإنسانية، والعلاقات البنوية وتشكيل الأفعال الأساسية.إذيوضح الجدول الأول حركية الممثلين داخل فضائين هما فاس وتلمسان،حيث يكون البطل الصوفي في مواجهةإمتحان يضعه في خضم تجربته التي تبلور دوره، سواء في علاقته بذاته أو بالمجتمع والسلطة.فكرامة أبي مدين

تؤكد على علاقة الصوفي بذاته ومواجهته لإغراء المال. وهو هناينتصر للطبيعي على الثقافي، بخروجه من المدينة إلى الخلاء،وتواصله مع الحيوان بدل الإنسان الذي يشكل عائقا يمنعه من تحقيق الكمال. إذ تصبح المدينة، و مظاهر النظام الإجتماعي (العلاقات،المبادلات) مصدر الضرر وعائقافي وجه بطل الكرامات. ونلاحظ بهذا أن الكرامة تخالف الحكاية الخرافية التي تثمن الإنتقال من الطبيعي إلى الثقافي.فكأنها ردٌّ فعل لمعطيات حضارية،أسرفت في المغالاة المادية،مما جعل الخطاب الصوفي يدعوللعودة إلى الروح.وفي حالة الولي ابن منصور الحوتي نجد الصوفي يواجه السلطة(الخارج) متمثلة في السلطان،مظهرا قوة السلطة الروحية للولي على حساب القوة المادية للسلطان،مبينا انتصار الأبدي على الزمني،باعتبار الولي تجسيدا للقدسي.كما أننا،عندمانشير إلى العناصر المكونة للوسط(جدول2) نلاحظ ذلك التقابل بين (الجغرافي-الإنسي-الثقافي(الصناعي))حيث تجسد المدينة(فاس وتلمسان)مركزا لسيطرة الدنيوي (Leprofane) و(الطبيعي،الحيواني)مركزا لسيطرة القدسي(ممثلا في الولي)،و كيف تشكل المدينة بناسها،أيضا،مكان اغتراب للصوفي،في حين تشكل الطبيعة (الحوز) بحيوانها مكان الألفة. وهنا يمكن أن نستنتج أنّ الكرامة تركز على دور الهامش في علاقته بالمركز،خاصة في بعده الإجتماعي،حيث نجد أن المدينة كانت مرتبطة في التاريخ المغاربي

بسيطرة المحتلين، والحكام المستبدين،في حين يمثل الريف والأحواز مصدر الثورة والتغيير، وذلك بسبب الظلم الذي كانوا يعانون منه،و التعنت من طرف الفئات الحضرية المشكلة من طبقة الحكام والعسكر والتجار والموظفين.كما نلاحظ طبيعة العلاقات البنوية،وتشكيل الأفعال الأساسية (الجدول4)، إذ تتراوح بين التوافق والتضاد،وهي المراحل التي تمرُّ بها أفعال الشخصيات.فالولي في الكرامة الأولى يكون في توافق مع الحيوان(لا يملك المال)، وفي الكرامة الثانية يكون في علاقة توافق مع البسطاء،ثم يسبب حصول المال تضادا مع الحيوان،و ينتقل الولي إلى تضاد مع السلطان.ليمر البطلان بعد ذلك إلى أطوار فعلهما الذي ينتهي بانتصارهما.

الخاتمة:

لاحظ الباحث بعد تحليل المفاهيم المؤسسة للبحث، وصهرها في متن الخطاب المناقبي، من خلال الكرامة الصوفية، أن الفرضيات المطروحة في الجزء النظري اقتربت من حقل خصب يفتح امكانيات استثمار دلالي. وظهر جليا أن مفهوم المتخيل L'imaginaire يشكل سندا إجرائيا هاما، يساعد على الخروج من خطاب المركزية العالمة التي مازالت ترى في النص الشفهي (الشعبي) مجرد ترسُّبات لوعي طفولي لم يبلور تصورا علميا عن الذات والعالم، وتصفه بأنه غارق في اللامعقول والخرافة.

من هنا بيّنا كيف أنه لايمكن قراءة الذاكرة الثقافية لمجتمع دون التوقف عند الفعّالية الرمزية، ومحاورة ذلك البياض الواقف بين القدسي والدنيوي جرحا لمجهول المعنى، حتى نفهم الظاهرة الدينية في

أبعادها الإنسانية، لا في عنف السياج الدوغمائي الذي يشهر اليقين، ويلوِّح بسلطة القراءة الأحادية.

إنَّ غنى الخطاب الصوفي يعطي إمكانية تحليل لشاعرية الحلم الشعبي، وهو يتوق لتجاوز مصادر الخوف والإحباط والعجز إلى رحابة الخلاص، هناك في عالم البركة والطهر. فالذات الشعبية ليست نتاجا ورقيا أو يُتوبيًا، إنها ثمرة انصهار واحتكاك بالصيرورة التاريخية. إذ تتلاقح في متخيلها كل الأنهار التي تتحدر من منبع واحد، وتحفر مجاريها المختلفة. ومن خلال مسار البحث أمكن للباحث أن يخلص إلى مجموعة من النتائج يمكن أن نقسمها إلى عامة وخاصة. فالعامة تتعلق بالمتخيل وخطاب الكرامة الصوفية عموما، والخاصة ترتبط بالمدونة محل الدراسة. أما النتائج العامة فهي:

-إنَّ المتخيل الإنساني مشترك، تجمع بينه مفاهيم واحدة تحدِّد طبيعة إنتاجاته. وهذا ما تثبته الدراسات الأنتروبولوجية، خاصة أعمال "ليفي ستروس" و"ميرسيا إلياد"، فالعقل البشري يبدع أساطيره ورموزه بطريقة متشابهة.

- إنَّ الدين يتطور من خلال التراكم. إذ لا تختفي المعتقدات القديمة، ولكن تعرف انزياحات عبر التاريخ، وتتعرض لإنقلابات في المعنى كما يقول "جلبار دوران".

- الكرامة الصوفية تحاكي أنماطا سابقة هي: النمط السحري الأسطوري، والنمط النبوي. والولي يمثل امتدادا وتكرارا لنموذج الساحر والنبي. ومن جهة ثانية تحاكي الكرامة الأسطورة والمعجزة في بنياتها ووظائفها.

- الكرامة حكاية، في كثير من الأحيان، تَتَشَرَّبُ العجائبي وتصهر، في أفق انتظار المتلقي المسلم الذي يؤمن بإمكانية حلول القدسي في الدنيوي، لأنها تجسد عالم البركة، وتشكِّل أحيانا الأحلام المكبوتة لذات مجتمعية متأزمة تعاني القهر والحرمان والتسلط والخوف من الإنسان وعناصر الطبيعة.

- هناك علاقة تضايف بين القدسي والدنيوي، حيث يحل القدسي في الدنيوي، ويصبو الدنيوي إلى الكمال القدسي. والكرامة تجسد ذلك عبر المتخيل.

أما النتائج الخاصة فتتعلق بالمدونة مَحَلّ الدراسة إذ استنتجنا من خلالها:

-إنها متن له خصوصية محلية تعكس لنا معطيات تاريخية وثقافية عن منطقة تلمسان. تجمع بين الحدث التاريخي الذي وقع فعلا، وبين التصورات الشعبية التي مالت إلى أسطرة هذا الحدث، وربطه بمفهومها للبطولة (خاصة بطولة الولي) عبر المتخيل. فحاولت إعطاء إجابات لأسئلتها وواقعها، شكّلت أداة تساعد الذات على تجاوز إحباطاتها ورُهَابَاتها موجدة لها أسبابا للبقاء والإنتصار.

-إحترام الشعب للعلماء والأولياء، فهو يرى فيهم تجسد القدسي في الدنيوي. لهذا يجعلهم مصدرا للتبجيل والتقديس، ويصبغ عليهم قدرات خارقة، كما يجعلهم مصدر الأمنه من المخاوف التي تواجهه، وهذا ما تظهره الكرامات التي نجدها في المدونة.

-يشكل الولي مصدرا لسلطة رمزية مواجهة لسلطة السلطان وأعوانه، وتنتصر الذاكرة الشعبية دائما لسلطة الولي على حساب السلطان والمُوالين له، حتى من السلطة الدينية أو الفقهية.

- عندما نتأمل الكرامة في المغرب العربي عموما، وفي مدونة ابن مريم خصوصا، نلاحظ اختلافها عن الكرامة في المشرق العربي. إذ لا نجد فيها المغالاة التي نجدها في الثانية، وفي التصوف المشارقي عموما، الذي تَشَبَّع بتراث فلسفي عريق. فقد ظهرت في كرامات المشارقة تجاوزات هامة، حيث يصبح الولي أعلى منزلة من الرسول وأحيانا، يصل إلى التساوي في المنزلة مع الله مثلما نجد في شطحات البسطامي، ولا شك أن السبب في ذلك هو سيادة المذهب المالكي في المغرب العربي، وغياب التيارات المتطرفة إذ شكّل الخطاب الصوفي عامل وحدة، خاصة بدوره الإجتماعي من خلال الرباطات والزوايا.

- تنوع مواضيع الكرامة وتغطيتها لجميع مجالات الحياة. حيث تظهر أن التصوف لم يكن ينتصر للعزلة والزهد، ولكن كان مرتبطا بالحياة في صميمها. والولي كان نموذجا للإنسان العامل والمجاهد، والعالم، والمدافع عن مجتمعه.

- أدب المناقب يشكّل جنسا أدبيا يندرج ضمن الكتابة الصوفية وتعتبر الكرامة جنسا أصغر يندرج ضمن المناقب، بوصفها حكاية تتماس مع العجائبي الذي يختلف عن العجائبي الأدبي، كما أنها تقبل تطبيق المنهج السيميائي والمورفولوجي الذي جربه النقاد على الحكايات الخرافية.

المصـــــادر

❖ القرأن الكريم

❖ ابن مريم –البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. ديوان المطبوعات الجامعية –الجزائر 1986.

المراجع العربية والمترجمة

❖ ابن خلدون (عبد الرحمن) –المقدّمة– طبعة القاهرة، مصر، بدون تاريخ.

❖ ابن منظور (أبو الفضل جمال الدّين) – لسان العرب– دار المعارف، القاهرة – مصر 1979.

❖ أدونيس (علي أحمد سعيد)

➢الثابت والمتحول– ج2 تأصيل الأصول، دار العودة، بيروت، لبنان،ط3،1982.

➢الصوفية والسوريالية، دارالساقي، بيروت، لبنان ط1، 1992.

❖ أركون (محمد)

➢الفكر الإسلامي- قراءة علمية- ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1987.

➢الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد – ترجمة هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر 1993.

❖ إلياد (ميرسيا) – المقدس والدنيوي- ترجمة نهاد خياطة، دار العلم ، دمشق، سوريا، 1987.

❖ أمين (أحمد) – ظهر الإسلام – دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

❖ أونج (والتر.ج) –الشفاهية والكتابية – ترجمة حسن البنّا عزالدين، عالم المعرفة، الكويت ، 1994.

❖ إيفنز (إبرتشارد) – الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين- ترجمة حسن قبيسي ، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1 ، 1986.

❖ باختين (ميخائيل) – شعرية دوستويفسكي- ترجمة جميل نصيف التكريتي، مراجعة : حياة شرارة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986.

❖ بدوي (عبد الرحمن) – تاريخ التصوف الإسلامي- وكالة المطبوعات، الكويت ط2، 1978.

❖ بورايو (عبد الحميد) :

➢القصص الشعبي في منطقة بسكرة – المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1986.

➢البطل الملحمي والبطلة الضحية في الأدب الشفوي- ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ،1998.

❖ بورديو (بيير) – الرمز والسلطة– ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب ط1، 1986.
❖ بيرس (سان جون) – آناباز ، منفى وقصائد أخرى– ترجمة : علي اللواتي، الدار العربية للكتاب، تونس 1985.
❖ الجابري (محمد عابد) :
➢ تكوين العقل العربي– مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط3، 1990.
➢ بنية العقل العربي– مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط4، 1989.
❖ جودة (عاطف نصر) :
➢ الخيال مفهوماته ووظائفه – الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر 1984.
➢ الرمز الشعري عند الصوفي – دار الأندلس، بيروت، لبنان ط1، 1978.
❖ الخطيبي (عبد الكبير) – الإسم العربي الجريح– ترجمة محمد بنيس، دار العودة، بيروت، لبنان، ط1، 1980.
❖ الزمخشري (أبوالقاسم محمود) – أساس البلاغة – تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة – بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
❖ زيعور (علي) :
➢العقلية الصوفية ونفسانية التصوف– دار الطليعة، بيروت، لبنان ط1، 1979.
➢الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم – دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1979.

➢ قطـاع البطولـة والنرجسـية فـي الـذات العربيـة –دار الطليعة، بيروت، لبنان ط1، 1982.

❖ طودورف – نظرية المنهـج الشـكلي، نصـوص الشـكلانيين الـروس– مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت لبنان ط1، 1982.

❖ الكلابـاذي (أبـو بكـر محمـد) – التعـرف لمذهـب أهـل التصــوف – تحقيق محمود أمين النواوي القاهرة، مصر ط2، 1980.

❖ كيليطو (عبدالفتاح) :

➢الأدب والغرابة– دار الطليعة، بيروت، لبنان ط1، 1982.

➢الحكاية والتـأويل – دار توبقـال، الـدار البيضــاء المغـرب ط1، 1988.

➢الغائب– دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب ط1، 1987.

❖ لنتـون (رالـف) وآخـرون –الأنتروبولوجيـا وأزمـة العـالم الحديـث– ترجمـة عبد المـالك الناشــف – المكتبـة العصريـة صيـدا، بيروت، لبنان 1967.

❖ ليفي ستروس (كلود) – الإناسة البنيانية– (الأنتوربولوجيا الـبنيوية)، الـقســم الثـاني ، ترجمـة : حسـن قبيســي، مركـز الإنمـاء القومي، بيروت لبنان، 1990.

❖ المرزوقـي (سـمير ، جميـل شـاكر) – مدخـل إلـى نظريـة القصــة – ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الدار التونسية، تونـس بدون تاريخ.

❖ مفتاح (محمد) :

➢ ديناميـة النـص– المركـز الثقـافي العربـي، بـيروت، الـدار البيضاء، المغرب لبنان ط1، 1990.

➢ مجهول البيان – دار توبقال ،الدار البيضاء، المغرب ط1، 1990.

❖ علّوش (سعيد) – معجم المصطلحات الأدبية – المكتبة الجامعية، الدار البيضاء، المغرب، 1984.

❖ فروم (إريك) – اللغة المنسية – ترجمة حسن قبيسي المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، لبنان، المغرب ط1، 1992.

❖ فرويد (سيغموند) :

➢ الطوطم والطابو ترجمة : بوعلي ياسين، دار الحوار، سوريا ،ط1، 1983.

➢ نظرية الأحلام ترجمة : جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان ط1، 1980.

❖ فوكو (ميشال) – نظام الخطاب– (جينيالوجيا المعرفة) ترجمة أحمد السطاتي، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب ط1، 1988.

❖ القزويني (زكريا) – عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات– تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان ط4، 1981.

❖ القشيري (عبد الكريم) – الرسالة القشيرية – تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة، مصر، ط1، 1966

❖ السراج (أبو نصر) – اللمع – تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر ،1960.

❖ وعزيز (الطاهر) – بنيوية كلود ليفي ستروس– دار الكلام، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990.

المراجع الأجنبية



- ARKOUN MOHAMMED - ESSAIS SUR LA PENSEE ISLAMIQUE-ED - MAISON NEUVE ET LA ROSE. PARIS- 1977-

- CAILLOIS ROGER-L'HOMME ET LE SACRE- GALLIMARD- PARIS -1950.

- CHEBEL MALEK -L'IMAGINAIRE ARABO-MUSULMANE- PUF- 1993.

- ELIADE MIRCEA - TRAITE D'HISTOIRE DES RELIGIONS - PAYOT - PARIS 1964-

  - LE MYTHE DE L'ETERNEL RETOUR-GALLIMARD-PARIS 1949.

- FRAZER JAMES-LE RAMEAU D'OR-ED-ROBERT LAFFONT-PARIS- 1981.

- GROUPES D'ENTREVERNES, ANALYSE SEMIATIQUE DES TEXTES EDITION TOUBKAL MAROC 1987

- JAQUES DERRIDA-L'ECRITURE ET LA DIFFERENCE-SEUIL-PARIS-1967.

- MALINOWSKI BORIS - UNE THEORIE SCIENTIFIQUE DE LA CULTURE-TR-PIERRE CLIQUART- ED-MASPERO. -1968.

- MESCHONIC HENRI, - POUR LA POETIQUE- GALLIMARD PARIS-1970.

- TODOROV T. - INTRODUCTION A LA LITTERATURE FANTASTIQUE -- SEUIL -PARIS- 1967.

- VERGOTE ANTOINE,- RELIGION, FOI, INCROYANCE,- ED; PIERRE MARGADA, BRUXELLES.1987.

المجلات والجرائد



- مواقف- دار الساقي- بيروت، لبنان، ع 68، 1992 .

-دراسات عربية -ع1--2 نوفمبر -ديسمبر -بيروت -لبنان 1995 .

- الفكر العربي -بيروت لبنان ع 73-1993 .

- الملحق الثقافي لجريدة العلم- المغرب 15 يناير 1994 .

- الملحق الثقافي لجريدة الإتحاد الإشتراكي- المغرب 4 فبراير 1994.

فهرس الموضوعات

المقدمة

الفصل الأول: القدسي والمتخيل في الخطاب الصوفي

-إضاءة منهجية 2

-مفهوم القدسي وتجلياته 4

-حدود المتخيل 13

-الخطاب الصوفي 22

-تحديد مفهوم الخطاب 22

-المعرفة الصوفية 25

-المتخيل الصوفي 34

الفصل الثاني : مفهوم الكرامة وعلاقتها بالأنماط الثقافية الأخرى

- إضاءة منهجية 43

- مفهوم الكرامة وعلاقتها بالمعجزة 44

-علاقة الكرامة بالنمط السحري-الأسطوري 59

- تعريف السحر 61

-الكرامة والسحر 70

-الكرامة والأسطورة......................................73
-تعريف الأسطورة..73
1- رؤية ليفي ستروس للأساطير............................75
2- رؤية ميرسيا إلياد للأساطير...........................79
3- رؤية محمد أركون للأساطير............................85
خلاصة..96
-مظاهر محاكاة الكرامة للنمط السحري-الأسطوري............97

الفصل الثالث : الكرامة الصوفية والحكاية

الكرامة الصوفية والبعد العجائبي..........................112
-في تحديد الفانطاسي ووظيفته..............................112
- خصائص الفانطاسي ووظائفه...............................117
- العجيب الصافي في الكرامة الصوفية.......................120
- تجليات العجيب في القرآن................................120
- العجيب في الكرامة الصوفية..............................124
الكرامة الصوفية والمتلقي..................................126

الفصل الرابع : دراسة المدونة

وصف المدونة...133
-المستوى الخارجي...133
- مواضيع الكرامة...136
- التعصب..136

- الخوف ومقاومته.. 137
- التعليمية.. 141
- الحياة الإجتماعية والمعاش 142
- التحكم في التكائنات... 144
- السفريات... 147
- خلاصة.. 149
المستوى الداخلي.. 151
- أدب المناقب وأنماطه.. 152
- أنماطه... 152
- وسائل صياغة الكرامة.. 157
1- السند.. 157
2- الرؤيا والرؤية.. 160
- خلاصة.. 165
- سيميائية الكرامة.. 166
- دراسة لنماذج... 166
الخاتمة.. 186
المصادر والمراجع.. 192
المراجع الأجنبية 197
المجلات والجرائد.. 198
فهرس الموضوعات 199